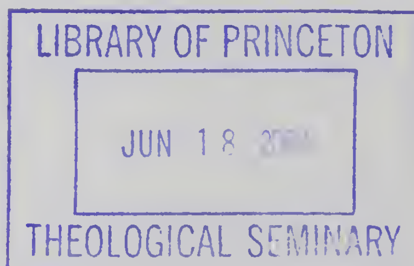

LIBRARY OF PRINCETON
JUN 18
THEOLOGICAL SEMINARY

ANALES DE LA
FACULTAD DE TEOLOGIA



N.º 11



UNIVERSIDAD CATOLICA DE CHILE

1960

ANALES DE LA
FACULTAD DE TEOLOGIA

Precio del ejemplar: Eº 1,50; Extranjero: US$ 2.00

DIRECTOR:

ANTONIO MORENO C.

Redacción y Administración:

Avda. B. O'Higgins 224. Teléfono 31515

Santiago - Chile

SUMARIO DEL Nº 11

PRESENTACION

El presente número de ANALES contiene los trabajos leídos en las Jornadas de Teología que, organizadas por esta Facultad, se llevaron a cabo durante los días 21-22-23 de septiembre en el Salón de Honor de la Universidad Católica de Chile.

Realizadas por primera vez en los 25 años de la Facultad de Teología, estas Jornadas lograron despertar un interés notable que se manifestó en el numeroso público eclesiástico y seglar que siguió e intervino en las exposiciones y debates de los profesores de los diversos seminarios y teologados allí reunidos.

Las sesiones contaron con la presencia del Excmo. Sr. Nuncio Apostólico, Mons. Opilio Rossi; de los Excmos. Srs. Obispos: Mons. Bernardino Berríos y Mons. Teodoro Eugenín; del Iltmo. Sr. Rector del Seminario Pontificio de Santiago, Mons. Gabriel Larraín V.; del R.P. Rector del Seminario Mayor Franciscano de La Granja, R.P. Luis Olivares; del R.P. Rector del Seminario de S. José de la Mariquina, R.P. Luis Bertrán; R.P. Rector del Seminario Salesiano de D. Bosco (Cisterna), R. P. Bartolomé Aliberti; Sr. Vice-Rector del Seminario de Concepción, Sr. Pbro. D. Carlos Palma; y de los señores profesores: RR.PP. Beltrán Villegas y Sergio Tapia, del Seminario de los SS. CC., Los Perales; Lucio de Santiago, Vicente de Santiago y Eduardo de Curicó, del Seminario Capuchino de Los Angeles; Andrés Rubio, del Seminario Salesiano D. Bosco; Fco. Javier Mc Mahon, del Seminario Franciscano de La Granja; Pbro. D. Mario Veloso, del Seminario de Concepción; el R.P. Decano y PP. y señores profesores de la Facultad de Teología de la Universidad Católica de Chile.

Su Excelencia, Mons. Alfredo Silva Santiago, Arzobispo de Concepción y Rector de la Universidad, no pudo asistir a las Jornadas por encontrarse en Buenos Aires, en el Congreso de Universidades Latinoamericanas.

Esperamos que este contacto fructífero de teólogos y amantes de la Teología se repita en el año 1960, vigésimoquinto de la fundación de nuestra Facultad, y que se prolongue en proyecciones de la teología hacia el pensamiento y la vida de nuestro tiempo y nuestro país.

ANTONIO MORENO C., Pbro.
Secretario de la Facultad de S. Teología y Director de los Anales.

Realizaciones y proyecciones del Concilio Vaticano

R.P. MARCOS MCGRATH, C.S.C., S.Th.D.
Decano de la Fac. de Teología de la
Universidad Católica de Chile.

Las reuniones plenarias del episcopado católico que llamamos concilios ecuménicos marcan épocas en la historia de la Iglesia, tanto en el afianzamiento de su estructura jerárquica y universal como en el crecimiento firme y seguro de su fe. Han habido 19 concilios ecuménicos, uno en cada siglo del cristianismo. Ahora en el siglo 20 nos encontramos en las vísperas, precisamente, del vigésimo concilio universal y ecuménico.

¿Podría alguien decir cuáles de los concilios de siglos pasados han sido de mayor importancia en la historia de la Iglesia? Fernando Mourret opina que tres de ellos se destacan sobremanera (1): los de Nicea, Trento y el Vaticano, concentrando cada uno en su época todas las fuerzas de la Iglesia contra la confluencia de errores que se habían acumulado contra ella. Así en 325 el Concilio de Nicea afirmó categóricamente la Fe católica en la divinidad de Jesús, junto con su íntegra humanidad, afirmaciones estas que derivarían, en los siglos venideros, en otras definiciones conciliares afines y consecuentes. El concilio Tridentino detuvo la avalancha de errores protestantes con la exposición clara y firme de la tradición y las doctrinas tradicionales de la justificación y el organismo sacramental con que Cristo dotó a la Iglesia para prolongar su obra justificadora. Ya en el siglo 19 los enemigos del Tridentino estaban en su ocaso. Más bien se estaba atacando la noción misma de fe y revelación, como también de la Iglesia de Cristo. Contra esta ola de errores el Concilio Vaticano opuso la definición de fe y razón, de revelación y de magisterio infalible católico centrado en el Sumo Pontífice, vicario de Cristo en la tierra.

Varias eminencias de nuestros días, entre ellos el Cardenal Montini, arzobispo de Milán, han pronosticado que el próximo concilio ecuménico "será el más grande que la Iglesia haya jamás celebrado" (2). Es mucho decir; y nos obliga a reflexionar. Ciertamente en los 89 años corridos desde el Concilio del Vaticano se

---

(1) F. Mourret, *Le concile du Vatican*, d'après des documents inédits, Paris, 1919, p. 2.

han acumulado ante la Iglesia muchísimos problemas tanto doctrinales como disciplinares. La tarea del Concilio será, sin duda, declarar una vez más nuestra fe secular, ahora frente a la problemática contemporánea, aclarando para el creyente, dondequiera sea en nuestros días especialmente impugnada, cuál es nuestra fe. El Papa mismo, su Santidad Juan XXIII, nos ha señalado en términos generales cuáles serían los puntos de mayor interés para el Concilio. Comentadores católicos de varios países han recogido las palabras del Sumo Pontífice, pronunciadas en distintas ocasiones, y han elaborado un temario probable del futuro concilio, en el que aparecen los siguientes puntos principales: reunión de las Iglesias separadas (sobre todo las Ortodoxas), consideraciones sobre la Iglesia (completando la teología eclesial del Vaticano), reforma del derecho canónico (con referencia particular al laicado), consideraciones sobre los métodos modernos de apostolado (dentro de los cuales se pone en primera línea la liturgia como instrumento vital de catequesis); consideraciones sobre el materialismo cientista, el comunismo, las Iglesias del Silencio, etc. (3).

Hace pocos meses, siguiendo la tradición moderna conciliar, la Santa Sede envió cartas a todos los ordinarios católicos del mundo pidiendo, en términos muy amplios, su parecer sobre las materias que deberían tratarse en el concilio. Poco después, como también es tradicional, otras cartas fueron enviadas desde Roma solicitando el parecer de todas las Universidades Pontificias Católicas del Mundo, lo que vale decir de las Facultades de Teología.

El actual encuentro teológico que hoy iniciamos se encontraba ya en preparación cuando llegó a la Universidad Católica de Chile la mencionada consulta de la S. Sede. Propuesto hace varios meses por la Facultad de Teología de esta Universidad Católica, recibió inmediata y favorable acogida de parte de los otros seis teologados de Chile (de Concepción, de San José de Mariquina, de los PP. Capuchinos de Los Angeles, de los PP. Salesianos de La Cisterna, los PP. Franciscanos de La Granja y de los PP. de los SS. CC. de Los Perales), así como de muchos círculos del clero y del episcopado nacional. El hecho es que todos hemos adquirido conciencia de la infructuosidad y poca vitalidad de la teología católica en nuestra patria nativa o adoptiva, que es Chile. No nos referimos a la enseñanza básica en nuestros teologados, que es sólida y tradicional. Este trabajo en sí es ya monumental, y ha contribuído a que el clero chileno, regular y secular, sea digno de honor en todo el mundo. Nos referimos más bien al trabajo de acercamiento de la teología a los problemas espirituales más profundos de nuestro tiempo y de nuestra tierra, al trabajo de penetración del pensamiento universitario nacional con la palabra siempre nueva y fecunda del evangelio. Por cierto los únicos intérpretes oficiales de la teología católica en cualquier país son los sucesores y herederos de los apóstoles, los obispos; por cierto, también, esta labor suya es compartida por todos los sacerdotes, predicadores o profesores, en quienes han delegado una parte de su tarea doctoral. Mas, a los profesores de teología, nos incumbe la importantísima tarea, también delegada en nosotros por nuestros ordinarios, del estudio serio y científico de la Teología en todas sus disciplinas, hecho y propuesto de tal manera que pueda asegurar el enriquecimiento continuo del pensamiento católico nacional. No sólo hemos de formar al clero que ahora se encuentra en nuestras aulas, sino tam-

---

(2) *Information Catholique*, número especial sobre el futuro concilio. Paris, Fev.-Avril, 1959, p. 4.

(3) En *Finis Terrae*, revista de la Univ. Cat. de Chile, VI-21 1959, resumimos los pronósticos de varios comentadores, pp. 66-69.

bién proveer a los que están en la línea de combate con la espada de la palabra de Dios, bien templada y bien afilada.

No se trata de entrar en largas discusiones entre nosotros sobre si hemos cumplido con esta última tarea y cómo: bien sabemos que la extensión intelectual de nuestras facultades hacia afuera por charlas, cursos, artículos, estudios, revistas, etc., ha sido bien escasa; y además conocemos la razón. Los teólogos chilenos no han gozado de las condiciones materiales mínimas —en tiempo y en bibliotecas bien montadas, que son los laboratorios del teólogo— para dedicarse como quisieran a la investigación de la doctrina sagrada, condición previa indispensable para el trabajo orientador teológico que les compete en la vida católica chilena. ¿Por qué no han obtenido estas condiciones necesarias de trabajo? Hay una respuesta muy fácil y muy verdadera. Son sacerdotes — y ¿qué sacerdote chileno podrá dedicarse como quisiera con todo empeño a un solo trabajo de su ministerio? ¿No estamos todos dispersados entre muchísimas ocupaciones a veces distintas y aún incompatibles entre sí? Es el caso de nuestra Facultad santiaguina de Teología — donde, de los 14 profesores, no hay siquiera uno que goce de la tranquilidad y absoluta dedicación a sus labores teológicas que es la condición ordinaria del profesor de Roma, Friburgo, Munich, o Lovaina. Y nuestras bibliotecas de teología... ¿quién puede dedicarse a escribir un trabajo serio de investigación teológica —sea patristico, bíblico, apologético o de teología científica— contando con los libros y revistas que se encuentran en las bibliotecas chilenas de teología, aunque reuniera a todas ellas en una sola? Así es que aunque tuviéramos tiempo para mayores investigaciones, tendríamos que hacer lo que ahora en gran parte hacemos: repetir lo último que nos llega del extranjero en algunos libros y revistas.

Someto a la consideración de los presentes, en especial a mis colegas profesores de Teología, este estado de cosas, y me atrevo a concluir en nombre de todos ustedes que debemos hacer todo lo posible para cambiar la actual situación y conseguir las condiciones mínimas para crear una corriente activa y vital de teología entre nosotros. Digo muy de propósito condiciones *mínimas* — porque es demasiado evidente que no ambicionamos entrar al nivel científico de trabajo de los grandes centros seculares de teología. Nuestro alimento nos llegará siempre de afuera — sobre todo de la Santa Sede misma — pero podemos llegar a una condición de trabajo tal que nos permita meditar lo que recibimos, a la luz de nuestra vida católica chilena y entregarlo en la medida de sus múltiples necesidades. Estimo demasiado claro, para que nadie lo ponga en duda, el hecho de que la mucha mediocridad que nos rodea en la predicación, en las fórmulas fáciles de apostolado y vida espiritual, y en el mismo mensaje social de la Iglesia, se debe en gran parte a la debilidad de vida contemplativa entre nosotros los sacerdotes, pastores de rebaño; y me refiero tanto a la contemplación mística como, y en especial para nosotros los encargados del magisterio teológico, a la contemplación teológica. El Verbo de Dios iluminará a cada hombre que llega a este mundo a condición de que nos expongamos largamente a los penetrantes rayos de su luz.

Son tales consideraciones, ya por mucho tiempop discutidas entre varios de los aquí presentes, las que han impulsado a la Facultad de Teología de esta Universidad Católica de Chile, a convidar a todo sacerdote que comparte nuestra preocupación y, en primer término, a los profesores de Teología, a celebrar con nosotros esta primera Jornada Nacional de Teología, que ojalá se pueda realizar anualmente en estas mismas aulas. De aquí podrá resultar esa colaboración esencial en la labor que todos anhelamos: — en el magisterio, tratando por todos los medios

de conseguir para nuestros profesores las condiciones mínimas a que nos hemos referido de tiempo y libros, para el digno desempeño de su importantísima función; en la revista *"Teología y Vida"*, que salió en diciembre patrocinada por esta Facultad, como la expresión del pensamiento de todos ustedes, buscando la aplicación de una teología seria a los problemas más palpitantes del ministerio y apostolado actuales; en artículos y estudios de carácter más científico que dados a la luz en otro tipo de publicaciones nos incitarán a mejorar nuestro trabajo; en el instituto de Teología para religiosas, modelado según el Instituto *Regina Mundi* de Roma, que tanto bien podrá hacer a nuestras dedicadas religiosas y a través de ellas a millares de sus educandas; en la mayor extensión de cursos y charlas de teología para seglares; en fin, en la presencia vital de nuestra teología católica, expresión auténtica y secularmente meditada en la Iglesia de la palabra de Nuestro Señor. La caricatura que se hace del profesor de teología lo presenta como un ser silencioso y flemático. Es muy poco acertada. Sin embargo no hemos de pecar por sanguíneos. No esperamos todos estos resultados de un golpe. Primero será necesario colocar los cimientos de nuestro trabajo.

Un paso muy importante es este encuentro que hoy iniciamos. Fuera de los temas que públicamente se van a tratar nos alegramos sencillamente de encontrarnos todos los que cargamos esta misma responsabilidad. Los convidamos a almorzar juntos en el Casino Universitario frente a este Salón de Honor, donde hay un comedor privado para los delegados oficiales a la Jornada, así como a las comisiones que se juntarán, aquí mismo a las dos, de la tarde, para conversar, con un tema cada día, acerca de medidas prácticas para nuestro trabajo.

Y ahora los convidamos a entrar con nosotros en los temas formales de la Jornada. Se habrán impuesto ya por el programa que los temas se han hilado alrededor de un hecho central histórico que es el próximo Concilio Ecuménico de la Iglesia, y que los temas han sido escogidos siguiendo los puntos insinuados por el S. Padre Juan XXIII a los que antes nos referimos. Se ha pedido a la Universidad Católica de Chile, a la Facultad de Teología, en particular, pareceres al respecto. Esperamos, por los trabajos de estos días y el comentario que ustedes harán de ellos, quedar capacitados para enviar a la Santa Sede una respuesta digna de esta patria cristiana que de una u otra manera lo es de todos nosotros.

Ya vimos en general cuáles fueron las principales preocupaciones del Concilio Vaticano. Ahora entraremos a considerar este importantísimo concilio en mayor detalle. Hay muchos motivos para hacer este estudio. Entre ellos señalemos tan sólo tres: 1) La manera de convocación y la organización interior del Concilio Vaticano nos interesan porque sin ninguna duda darán la pauta al próximo concilio. 2) Las dos constituciones que se lograron definir y promulgar han orientado la apologética y la teología católicas en estos últimos 90 años, y así ya son la base del próximo concilio, como el Concilio Tridentino a su vez fue la base del Concilio Vaticano. 3) En un sentido muy real el próximo concilio será la continuación del Vaticano. Los periodistas se entretienen preguntándonos si el nuevo concilio será oficialmente la continuación del décimonoveno o si será más bien el vigésimo concilio ecuménico (4). Poco importa la denominación extrínseca del concilio. Lo que importa es que el Concilio Vaticano, por las razones políticas bien conocidas, no alcanzó a tratar en

---

(4) El Cardenal Tardini anunció en el mes de noviembre que el próximo concilio se llamará Concilio Vaticano II.

forma definitiva una gran parte del temario que se había propuesto. El concilio de nuestro tiempo probablemente lo hará en su lugar.

A pesar de lo largo de nuestras palabras introductorias a esta Jornada, queremos tratar estos tres puntos con respecto al Concilio Vaticano, procurando en lo posible limitarnos a lo que nos parezca de mayor importancia.

La Convocación y Organización.

Se supone que el Papa Pío IX concibió la idea del Concilio Vaticano durante su destierro en Gaeta, en 1848 (5). Fue entonces cuando él animó a los obispos del mundo a celebrar sínodos provinciales y nacionales para enfrentar las nuevas dificultades de la era. El éxito de éstos, a su vez, hizo más atrayente la idea de un concilio ecuménico. En diciembre de 1864 el Papa consultó a veintiún cardenales curiales sobre la conveniencia del concilio. Habiendo oído un *placet* unánime él constituyó en marzo de 1865 una comisión de cinco cardenales, llamada la comisión central o la "congregación directriz de preparación" (6). Todo esto ha vuelto a ocurrir en el año 1959. El 15 de enero el Papa Juan XXIII anunció su intención de convocar el concilio, y el 17 de mayo constituyó la comisión antepreparatoria bajo la presidencia del Cardenal Doménico Tardini, Secretario de Estado. Sin embargo, es de notar que el Papa actual ha procedido con mayor independencia de la curia romana, porque Pío IX consultó primero con sus cardenales romanos y sólo después escribió a los obispos — a un número selecto del Occidente en 1864 y a otros tantos del Oriente en 1866 — llegando tan sólo en 1867 al anuncio oficial del Concilio a los quinientos obispos que estaban en Roma para el aniversario de San Pedro y San Pablo, y en junio de 1868 a la convocación formal de los obispos al Concilio por la bulla *Aeterni Patris*. En 1867, o sea tres años después de la primera notificación secreta a su curia, el Papa hizo mandar a todos los obispos cuestionarios sobre los problemas, principalmente disciplinarios, de sus diócesis. Después de la bulla de convocación de 1868 el Papa dirigió una invitación indirecta a todos los jefes ortodoxos y protestantes del mundo. No los convidaba directamente al Concilio, sino más bien a que volvieran a la unidad de la fe católica y romana, insinuando que sólo así podrían participar en él. Todo lo que Pío IX hizo en cuatro años para iniciar el Concilio, lo ha hecho su Santidad Juan XXIII en pocos meses, aunque con mucho menos formalidad. Nos podemos explicar esta diferencia fácilmente si comparamos las épocas históricas. Fuera de dificultades políticas que demoraron y casi cancelaron los preparativos del Concilio Vaticano (7), hubo también mucho ambiente contrario al Concilio, no sólo de parte de los protestantes, la mayoría de los cuales carecían de toda simpatía hacia Roma (lo que hoy en día no es el caso), sino también de parte de muchos sectores católicos (8). La piedra de escándalo fue la posible definición de la infalibilidad pontificia, aunque Pío IX todavía no había mencionado este punto en ninguna de sus referencias al Concilio.

---

(5) Th. Grunderath, S.J. (tr. por K. Kirch, S.J.) *Histoire du C. Vatican* depuis sa première annonce jusqu'à sa prorogation, Tome I, Bruxelles, 1907, livre I, ch. 1.

(6) *Ibid.*

(7) Ver Dom Cuthbert Butler O.S.B., *The Vatican Council*, Vol. 1, London, 1930, p. 84.

(8) Grunderath, *op. cit.*, tome I, livre II cc. 1 y 2; Mourret, *op. cit.*, c. I; G. Goyau, *Histoire religieuse de la nation française*, Paris, 1922, p. 591; Brugerette-Amann, "Vatican (Concile du)", *D. T. C.*, XV - B, Paris, 1950, col. 2539 sq.

Döllinger y sus discípulos en Alemania rechazaron esta doctrina de plano. Otros, como el episcopado nacional alemán, Newman en Inglaterra, y varios obispos de Francia, Inglaterra, Bélgica y los Estados Unidos aceptaron la doctrina pero se opusieron a su definición como inconveniente y poco oportuna dada la tensión del momento. En los años 1868 y 1869 se desató una dura polémica entre los mismos católicos en torno al futuro concilio, un fenómeno que contrasta agudamente con la acogida casi universal que ha tenido en nuestros tiempos la iniciativa conciliar del actual Sumo Pontífice.

En 1867 la comisión central que debía preparar todo para el Concilio creó seis subcomisiones para que le ayudaran en este trabajo monumental. Para componerlas fueron nombrados 96 consejeros, la gran mayoría tomados de entre los oficiales de la curia romana, hecho que exacerbó todavía más los resentimientos de los católicos liberales de Alemania y otros países transalpinos. La comisión central se dedicó a estudiar el procedimiento,. las demás a preparar los *esquemas* que tratarían los Padres del Concilio, cada comisión según el campo que le fue designado, es decir: 1) teología dogmática (la comisión de mayor importancia porque sólo sus esquemas fueron tratados públicamente y algunos definidos), 2) disciplina eclesiástica, 3) religiosos y clero regular, 4) Iglesias orientales y misiones, y 5) la comisión político-eclesiástica. 6) la comisión encargada de ceremonias.

La comisión central o directriz tuvo la monumental e importantísima tarea, si así se nos permite expresarlo, de armar todo el armazón del Concilio. Sus consultores, que sumaron al final nueve, celebraron a través de dos años y medio antes del Concilio 57 sesiones en que estudiaron a fondo cada detalle del procedimiento conciliar.

El resultado de toda esta labor fue la carta apostólica *Multiplices inter* con que el Santo Padre, el 2 de diciembre de 1869, en vísperas del Concilio, instruyó a los Padres conciliares del procedimiento que habían de seguir en sus deliberaciones. La voz magistral de la comisión central, cuyas sugerencias fueron acogidas en casi cada instancia por el Sumo Pontífice, fue la de Carlos José Hefele, autoridad máxima en la historia conciliar, profesor de Tübingen en Alemania, y decidido adversario de la doctrina de la infalibilidad pontificia personal hasta el momento de su definición en el Concilio (9).

Cabe destacar aquí algunas normas de esta comisión recogidas y promulgadas por Pío IX. Como se había hecho en el Concilio Tridentino, las materias doctrinales debían ser tratadas separadamente de las morales y disciplinarias. Las comisiones arriba nombradas debían preparar esquemas que se someterían a la discusión de los Padres conciliares en las Congregaciones Generales para ser corregidos y revisados, siendo remitidos, cuantas veces fuera necesario, a las mismas comisiones para una mejor redacción, hasta que se pusieran a la votación de todos en Sesión Pública. El Santo Padre mismo asistiría sólo a las Sesiones Públicas, presidiendo las Congregaciones Generales por medio de sus cuatro Cardenales legados nombrados *ad hoc.* Los esquemas deberían prepararse según el modelo Tridentino, es decir en Constituciones que contendrían una exposición positiva de la verdad católica, dividida en capítulos, a los cuales se agregarían cánones anatematizando los errores opuestos. Para eliminar un problema que causó mucha demora y confusión en el Concilio Tridentino se estipuló que ningún Padre del Concilio podría presentar en Congregación General un tema cualquiera que no figurara en el esquema preparado

---

(9) Butler, op. cit., pp. 90-91.

por la comisión. Cualquiera materia nueva tenía que ser sometida a la comisión del caso en forma escrita, y la comisión podría posteriormente incluirla en sus esquemas si el Santo Padre mismo lo juzgara conveniente.

El 8 de diciembre de 1869, fiesta de la Inmaculada Concepción, patrona y protectora del Concilio, éste fue iniciado por declaración del Sumo Pontífice contando con la presencia de 762 de los 1044 cardenales, obispos, prelados nullius y superiores máximos de las órdenes exentas que gozaban del derecho de voz y voto en sus deliberaciones. El número de Padres asistentes al concilio bajó desde el primer día, mas nunca hubo menos de 600 en las sesiones públicas donde se sometían a votación las definiciones conciliares (10).

Lo que el Concilio alcanzó a votar y promulgar.

De las seis comisiones arriba nombradas dos tuvieron un papel más bien de organización y de dirección, e. d., la comisión central, de que ya hemos hablado, y la comisión ceremonial, de manera que no presentaron a los Padres ningún esquema doctrinal ni moral para su estudio. Las demás comisiones celebraron numerosísimas reuniones en la preparación de los esquemas que debían someterse a la discusión y votación de los Padres. Debido a la invasión de Roma por las tropas de Garibaldi, el Concilio tuvo que suspenderse el 20 de octubre de 1870, apenas diez meses después de su solemne apertura, de tal manera que sólo alcanzó a definir y promulgar solemnemente una parte del esquema propuesto por la comisión de teología dogmática y nada de lo que las demás comisiones habían preparado.

En el Concilio hubo sólo cuatro sesiones públicas: la de la apertura el 8 de diciembre, la segunda el 6 de enero en que los Padres hicieron su profesión de fe, la tercera el 24 de abril en que se promulgó la constitución *Dei Filius* (de fide catholica), y la cuarta el 18 de julio en que se promulgó la constitución *Pastor Aeternus* (de Ecclesia Christi). Hubo 89 congregaciones generales, o sea las deliberaciones generales de todos los Padres, la primera el 10 de diciembre, la última el 1.o de septiembre.

El plan general de trabajo tuvo que modificarse casi desde el comienzo (11). Se había dispuesto en la instrucción de Pío IX, a que antes nos referimos, seguir el plan del Concilio Tridentino según el cual los esquemas serían leídos en la misma Congregación General, siendo remitidos en cada caso a una comisión de Padres y a otra paralela de teólogos, para volver a discutirse en Congregación General, no llegando a ninguna votación mientras algún Padre conciliar pidiera la palabra para seguir con el debate. Este era factible en Trento donde no había más que 200 obispos, pero no en el Vaticano con sus 700. Así fue que por decreto del Santo Padre en la Congregación General del 20 de febrero se modificó el plan. Desde entonces los esquemas debían distribuirse a los Padres conciliares algunos días antes de ser tratados en Congregación General para darles el tiempo de hacer sus presentaciones en forma escrita a una delegación especialmente elegida para volver a redactar el

---

(10) Brugerette-Amann, *op. cit.*, c. 2549.

(11) La mejor explicación de estos procedimientos sigue siendo la de J. Vacant, *Etudes Théologiques sur les Constitutions du Concile du Vatican*, d'après les actes du concile, 2 Tomes Paris, 1895. Ver Tome I, Introd., Arts. 1, 2, 3. Estamos plenamente de acuerdo con Brugerette-Amann, *op. cit.*, col. 2584, cuando afirma, "Il n'y a pas encore de vraie histoire du concile". Agregaríamos que existen pocos estudios teológicos sobre tan importante asamblea.

esquema y luego explicar las razones de todos los cambios ante la Congregación General. Esta misma delegación volvería a redactar el esquema cada vez que la Congregación general lo estimara necesario. Mas por petición de diez Padres y la aprobación de la mayoría se podría cerrar el debate y poner en votación (también por mayoría) el esquema, que así aprobado sería formalmente promulgado en sesión pública. En la votación los Padres podrían votar *placet, non placet,* o *placet juxta modum,* es decir, con cierta reserva.

Las delegaciones de Padres conciliares no serían nombradas sencillamente *ad hoc* para la necesidad inmediata de cada esquema, como fue el caso en Trento, sino que habría cuatro delegaciones permanentes que se encargarían de todo el trabajo de redacción de la materia preparada por las comisiones preparatorias de los teólogos. Desde luego los obispos miembros de las delegaciones mantendrían a los teólogos a su lado como ayuda valiosísima de consejo y redacción. Verdaderamente los burros de carga en las delegaciones, aunque sin voz ni voto en la Congregación General, fueron algunos de los teólogos. Las cinco comisiones preparatorias encargadas de materia de esquemas se redujeron a cuatro delegaciones: de teología dogmática (o sencillamente de fe), de disciplina, de las órdenes regulares y, en una sola delegación, los ritos orientales y las misiones. El Papa decidió dejar a los Padres conciliares la elección de todos los miembros de estas comisiones. Se entabló una lucha ardua alrededor de la más importante de las delegaciones —la de teología dogmática— entre los que favorecían la definición dogmática de la infalibilidad pontificia, que fueron la mayoría, y la minoría de los que se mostraban contrarios. La elección de los 24 miembros de la *deputatio de fide* se hizo recién iniciado el Concilio el día 14 de diciembre. Manning, de Inglaterra, abanderado de la mayoría, se constituyó una delegación enteramente compuesta de obispos partidarios de la definición del dogma de la infalibilidad —entre ellos el arzobispo de Santiago de Chile, Mons. Rafael Valentín Valdivieso. Tal maniobra enfureció a la minoría y hasta molestó al Santo Padre. Pero a la larga produjo un resultado inesperado y muy sano. (12). Los Padres de la minoría insistieron de tal manera en la discusión de cada detalle de los esquemas en las Congregaciones Generales que se ha afirmado con toda razón que nunca se han considerado con mayor detención y cuidado pronunciamientos conciliares como se hizo en el Concilio Vaticano.

Las comisiones, ahora convertidas en delegaciones conciliares, distribuyeron a los Padres una lista de 50 temas que debían convertirse después en esquemas: tres de la delegación de fe, 27 de la delegación de disciplina, 18 de la delegación de órdenes regulares y dos de la delegación de ritos orientales y misiones. Muchos de los temas nunca alcanzaron a ser redactados en esquemas. Otros fueron redactados y aún discutidos en Congregación General. Sólo dos, de los tres que había estudiado la comisión de fe, o mejor dicho partes de estas dos fueron eventualmente promulgadas en forma solemne.

La comisión pro-sinodal de fe, a través de 71 reuniones de 1867 a 1868, había elaborado tres temas fundamentales: de la fe, de la Iglesia, y del matrimonio cristiano. En buena tradición conciliar la comisión quiso incluir en sus esquemas sólo esas materias que necesitaban ser aclaradas a causa de los errores doctrinales y morales del día. Un Concilio nunca pretende más. Como representante más perfecto *extensive loquendo* del poder infalible de la Iglesia, no le incumbe tocar al

---

(12) Butler describe estos entretelones (basándose en las cartas del obispo Ullathorre, padre del Concilio), *op. cit.*, I, 167 sq.

sagrado depósito de la fe sino en cuanto sea necesario para protegerlo de las falsas interpretaciones de la época.

En este espíritu, la comisión tomó como base de su obra la Encíclica *Quanta Cura* de Pío IX, de 1864, y en particular el *Syllabus Errorum* que le acompañó, en que el Santo Padre señaló en 80 puntos los principales errores del pensamiento moderno.

El primer esquema de la comisión pro-sinodal, *de doctrina catholica*, fue redactado principalmente por el jesuita francés Franzelin, profesor en Roma. Los Padres conciliares lo atacaron duramente por ser demasiado largo, pomposo, académico, preocupado de errores que ya no se enseñaban y negativo. La delegación de fe pidió al Padre Franzelin que defendiera brevemente su exposición. Lo hizo en 25.000 palabras (13). Abrumados por tanta insistencia, los Padres delegaron tres de sus miembros para proceder a la revisión entera del esquema según los deseos del Concilio. De los tres, uno, a su vez, fue subdelegado, el obispo Martin, de Paderborn, quien comisionó la obra a los teólogos Kleutgen, jesuita alemán, y l'Abbé Gay, francés. Fue Kleutgen el principal artesano del nuevo esquema que resultó muy del agrado del Concilio, aunque pasaron un total de 89 congregaciones generales antes de dejarlo en su forma definitiva. Kleutgen, en el fondo, preservó lo principal de Franzelin, en una exposición mucho más clara, susinta y positiva; anatematizando en los cánones sólo errores de actualidad, y que nunca antes habían sido rechazados por la Iglesia. En la constitución final, definida solemnemente por el Concilio, y bien conocida a todo profesor y alumno de Teología, se trató en cuatro capítulos, con sus respectivos cánones: el Dios creador —contra el materialismo y el panteísmo; la revelación — contra los racionalistas; la fe — contra los racionalistas y los semirracionalistas; y la fe y la razón — contra los mismos. Otros errores, como el tradicionalismo y el fideísmo fueron tocados de paso (14). Doctrinas particulares contenidas en el primer esquema de Franzelin — sobre la Trinidad, la Encarnación, el pecado original y el orden sobrenatural — fueron remitidos a otro esquema aparte, que nunca volvió a discutirse en Congregación General: por falta de tiempo y también por falta de interés. No eran, en realidad, temas de actualidad. Desde la primera mención del Concilio en 1864 y durante toda su realización, todos los Padres concordaron en que el ataque contemporáneo venía del racionalismo y no miraba tanto a ninguna doctrina en particular cuanto a la noción y la legitimidad de la fe misma, sin embargo, la existencia de la Iglesia, como fruto de la fe viva de sus miembros, era el objeto material del ataque racionalista. Y así fue que en muchas de las consultas enviadas a la Santa Sede antes del Concilio, en especial de parte del episcopado alemán, luego de su reunión anual en Fulda en 1868, se insistió en la necesidad de exponer "de una manera capaz de penetrar profundamente en el pensamiento de (los) contemporáneos . . . la doctrina que los concilios todavía no (habían) definido, respecto a la Iglesia, su esencia y su autoridad" (15).

Nos hemos referido ya a la fermentación que causaba dentro y fuera del Concilio, la posible definición de la infalibilidad pontificia. Es curioso que en el esquema inicial sometido a los Padres del Concilio el día 22 de enero, no se hizo mención alguna de este punto tan esencial. De hecho se introdujo al esquema por un *postulatum* del grupo mayoritario, el día 28 de enero, que urgía la inclusión de

(13) Mansi, *Ampl. Collectio Conciliorum*, t. 50, cc. 318-339.
(14) Cf. Denzinger 1781-1820.
(15) Grunderath, *op. cit.*, p. 278.

la infalibilidad en el capítulo que trataba de la primacía del romano pontífice. Al día siguiente, el grupo minoritario presentó otro *postulatum* urgiendo lo contrario — que no se incluyera — alegando principalmente motivos prudenciales del tiempo. Se incluyó el punto debatido, y tal fue el entusiasmo de sus partidarios para llegar a discutir y definirlo que querían aplazar toda otra discusión, incluso sobre la constitución *de fide catholica* que todavía no se había promulgado, para llegar a la infalibilidad pontificia (16). Finalmente, cuando se había promulgado la constitución *de fide catholica*, y se llegó a la discusión del esquema *de ecclesia Christi*, la mayoría logró que se debatiera en primera instancia todo lo concerniente a la primacía del Papa, incluso su infalibilidad, dejando para después los demás capítulos del esquema original, catorce en total (17).

Sabemos cómo se llegó a la definición de este sólo capítulo, que llevaba el título "Constitutio prima de Ecclesia Christi", y que debía ser seguido por otros sobre los demás capítulos — esperanza frustrada por razones ajenas a la voluntad conciliar. Sabemos además que la definición a que se llegó, que no es nuestra intención estudiar aquí, resultó clara y moderada, lejos de lo que muchos habían temido y otros, quizás, querido. Lo que nos interesa es la forma trunca en que quedó, con esta única definición, la doctrina sobre la Iglesia que el Concilio quería estudiar y promulgar.

El esquema inicial abarcaba los siguientes capítulos: 1. La Iglesia es el Cuerpo Místico de Cristo. 2. La religión cristiana no puede practicarse sino dentro de la Iglesia fundada por Cristo. 3. La Iglesia es una sociedad verdadera, perfecta, espiritual y sobrenatural. 4. La Iglesia es una sociedad visible. 5. De la unidad visible de la Iglesia. 6. La Iglesia es una sociedad absolutamente necesaria para llegar a la salvación. 7. Fuera de la Iglesia nadie puede salvarse. 8. La indefectibilidad de la Iglesia. 9. La infalibilidad de la Iglesia. 10. El poder de la Iglesia. 11. La primacía del Papa (este es el único capítulo que se logró promulgar). 12. El poder temporal de la Santa Sede. 13. El acuerdo entre la Iglesia y la sociedad civil. 14. Los derechos y el ejercicio del poder civil según la doctrina de la Iglesia Católica. 15. Algunos derechos especiales de la Iglesia en sus relaciones con la sociedad civil. Siguen veintiún cánones a estos capítulos (18).

Hagamos en este momento un pequeño excursus sobre las demás delegaciones, cuyos esquemas tampoco fueron promulgados, para volver en seguida a considerar la *de ecclesia Christi*, que es la principal.

Primero notemos que una de las comisiones prosinodales, la que trataba lo político-eclesiástico, fue suprimida dentro del Concilio y no se prolongó en ninguna delegación. Una de las razones de esta supresión fue que la materia que esta comisión proponía, como también lo que venía en *postulata* afines, era doctrina demasiado abstracta y difícil de aplicar. Mas la razón principal fue la oposición de varios estados, sobre todo Francia y Austria, que temían alguna declaración de poder directo de la Iglesia sobre el estado y amenazaron con medidas drásticas si se siguiera discutiendo estos puntos. Se retiró la materia del Concilio, por razones prudenciales, y después se suprimieron de igual manera todos los puntos que tocaban al delicado tema en el esquema original *de Ecclesia Christi* que acabamos de detallar. La doctrina de estos estudios, sin embargo, no se ha perdido de vista, por-

---

(16) Brugerette-Amann, *loc. cit.*, c. 2559.

(17) Mansi, *op. cit.*, t. 52. cc. 3-7 (9 de mayo).

(18) Mansi, *op. cit.* t. 51, cc. 539-553 (21 de enero). Vea resumen en Brug. Amann, *loc. cit.*, c. 2558 fechado equivocadamente el 12 de enero

que fue materia de varias de las encíclicas de León XIII, quien asistió al Concilio como obispo Cardenal de Perugia, y de sus sucesores.

Igual cosa ha ocurrido con la mayor parte de los puntos propuestos por las tres delegaciones cuyos esquemas, aun los que fueron elaborados y presentados a los Padres conciliares para su estudio, no llegaron a promulgarse. La delegación de disciplina, en lo que alcanzó a redactar en forma de esquema, miró principalmente a la disciplina del clero, incluso de los obispos (en cuanto a residencia, visita pastoral, sínodos, etc.) y de disciplina del matrimonio (impedimentos, etc.) La mayor parte de los puntos ahí sugeridos se incluyeron en el nuevo Código de Derecho Canónico. La reforma de las leyes eclesiásticas en un solo Código también puede considerarse como resultado del Concilio, en cuanto fue el objeto de *postulata* de varios de los Padres conciliares. Un punto que la delegación de disciplina promovió y que fue largamente debatido en las Congregaciones Generales y después remitido como no práctico e inoperante, fue la confección de un pequeño catecismo, según el modelo del catecismo de Roberto Belarmino que debía usarse en la Iglesia entera.

La delegación sobre órdenes regulares proponía, en 18 esquemas, toda una legislación que miraba al control necesario para asegurar firmeza y vigor en las congregaciones religiosas repartidas por todo el mundo, de los que alcanzó a redactar y entregar a los Padres solamente cuatro. Esto también fue después incorporado al nuevo Código de Derecho Canónico.

La delegación sobre ritos orientales y las misiones preparaba dos esquemas que nunca alcanzaron a ser entregados a los Padres del Concilio. Sin embargo, es evidente que la preocupación que dio existencia a esta delegación como a varios *postulata* de los Padres en materias afines, sobre todo en un sentido misionero, se ha ido concretando en nuestros tiempos en el Código de Derecho Canónico para las Iglesias orientales, en el tema del ecumenismo (sobre todo unión con el oriente), que ha tomado un lugar importantísimo entre los temas del futuro Concilio, y en la enorme expansión de la obra misionera católica desde el Concilio Vaticano, impulsada y guiada en cada momento por la Santa Sede.

Nos hemos referido ya a varios *postulata* de los Padres que han llegado a realizarse en nuestros tiempos. Se pueden mencionar otros: los que pedían la definición del dogma de la Asunción de María; los que pedían la proclamación de San José como patrono universal de la Iglesia y, otros muchos, sobre la condenación del socialismo marxista, la condenación del ontologismo, etc. También interesan las consultas anteriores al Concilio, p. e. sobre el canto gregoriano, la filosofía escolástica, etc., que más tarde se llevaron a efecto. Aquí encontramos una muestra viva del amplio impacto de los concilios ecuménicos en la Iglesia, que producen efectos mucho más allá de lo que se percibiría por la mera lectura de sus solemnes definiciones.

Volviendo ahora a la materia de la delegación de fe, consideramos sus dos constituciones — *de doctrina catholica* y *de Ecclesia Christi* — separadamente y luego en conjunto.

Sólo quien haya estudiado de cerca la historia de la teología del siglo pasado podrá apreciar la obra maestra que es la constitución *Dei Filius, de doctrina catholica*. Refleja exactamente el vaivén de la dialéctica de los católicos con el racionalismo imperante. Rechaza claramente las posiciones erróneas extremas — sean tradicionalistas o semirracionalistas — que habían adoptado católicos como de Lamennais, Bautain, Hermes, Günther y el mismo Döllinger, y precede estas condena-

ciones con una exposición nítida de Dios creador, Revelación, Fe y Razón. Ha dado a la apologética católica desde entonces una firmeza y seguridad que sólo el rechazo de la Iglesia o de la verdad misma, como en el caso de los modernistas, podría perder.

La constitución *Pastor Aeternus, de Ecclesia Christi,* aunque fue el objeto de 37 Congregaciones Generales, y aunque fue redactado en gran parte por los mismos teólogos responsables de la redacción de *Dei Filius,* ofrece un contraste notable. Su misma redacción es más difusa, menos segura, por ejemplo en el uso de textos sagrados en los capítulos. Además quedó trunca. Se dirá que quedó así por razones puramente extrínsecas. No es enteramente cierto. De hecho, haber tratado la doctrina de la primacía papal antes de una exposición general sobre la Iglesia no fue lógico y puso a la delegación en varios apuros — por ejemplo, tuvo que definir la infalibilidad pontificia sin haber aclarado previamente la infalibilidad de la Iglesia total. Además el haber tratado del Papa primero sin ninguna enseñanza previa sobre la Iglesia como cuerpo de Cristo, sin discusión alguna del laicado ni del cuerpo episcopal de *jure divino* sucesores de los apóstoles, tendía a confirmar lo que los redactores del primer esquema señalaban como una crítica corriente de la Iglesia de parte de sus adversarios en el siglo 19: que el catolicismo se presentaba como un cuerpo visible, tan exteriorizado y tan concentrado en manos de su jefe sobre la tierra que dejaba de instruir a los cristianos en lo esencial, que es la vida y poder de Cristo en todos sus miembros.

Esto todo es cierto y muchos son los autores que han señalado la necesidad de completar la enseñanza Vaticana sobre la Iglesia en todos estos aspectos. Sin embargo, es mi convicción que era inevitable que el Concilio Vaticano definiera primero sobre el Papa, y quizás también inevitablemente que no llegara a definir más sobre la Iglesia. El crecimiento dogmático y teologal en la Iglesia responde a su propia vida — exterior e interior. La consolidación del prestigio y de la autoridad Papal a través del siglo 19 es probablemente el hecho más impresionante de la historia de la Iglesia en este período. La Iglesia, atacada y despreciada en todos los frentes, encontró su apoyo y fortaleza cada día más, desde Pío VI hasta Pío IX y el Concilio, en la piedra que es Roma, que es Pedro, que es Cristo mismo, según el prólogo de la Constitución de *Ecclesia Christi,* que refleja cuanto hemos observado, cuando habla de "la primacía Apostólica, en que toda la fuerza y la solidez de la Iglesia se apoya".

No parecía además la teología católica del tiempo del Concilio suficientemente desarrollada para responder a la tarea de una doctrina eclesial íntegra. Varios de los capítulos señalados en el primer esquema son de la antigua apologética Tridentina que no se tratarán en un futuro Concilio por carecer ahora de actualidad, y que aún en 1870 no estaban al día. En cuanto a los demás temas —del cuerpo místico, de la unidad de la Iglesia — como de otros temas no mencionados, como la obra del Espíritu Santo en la Iglesia, María y la Iglesia, etc., ¿quién no reconoce los enormes adelantos de la fe y de la teología católica en todo esto desde ese día tenebroso de 1870 cuando el Papa Pío IX hubo de suspender las deliberaciones del Concilio Vaticano?

"En realidad, (el C. Vaticano) fue uno de los grandes acontecimientos de la historia de la Iglesia en los tiempos modernos e incluso en toda la historia ecle-

siástica. Junto con el Concilio Tridentino, conserva una importancia que empezamos recién a comprender en toda su extensión y alcance" (19).

A nosotros, por la Gracia de Dios, se nos promete el favor singular de presenciar en nuestros tiempos la continuación de esta obra conciliar en el próximo Concilio que sin completar todo, lo que en esta vida no es posible, sin duda completará mucho de lo que el Vaticano recibió del pasado, perfeccionó y entregó al futuro.

---

(19) Brug. Amann, *loc. cit.*, c. 2584.

El Derecho Canónico del seglar

R.P. JUAN BAUSTISTA CASTAÑO, O.P., I.C.D.,
Profesor de la Fac. de Teología de la
Universidad Católica de Chile.

INTRODUCCION

El tema de mi trabajo parece, a primera vista, muy sencillo y muy limitado. El Código de Derecho Canónico encierra en 42 cánones todo el tratado de "los seglares", mientras que dedica 194 a los Religiosos y 378 a los clérigos. En el tratado de los seglares, el Código no nos da más que normas generales sobre las asociaciones de los fieles. Sin embargo bien podríamos decir que todos los libros del Código hablan de los seglares, como todos tratan de los clérigos y todos de los religiosos. Así lo entendió, v. gr. Joaquín Sabater March, quien en su tratado "Sobre Derechos y deberes de los seglares en la vida social de la Iglesia", entresacó del Código todo aquello que directa o indirectamente tenía alguna relación con los seglares y le salió un modesto volumen de mil páginas. Pero no pasa de ser un modesto comentario al Código de Derecho Canónico.

El Cardenal Belarmino en su "Controversias sobre la fe cristiana" escribió también un valioso tratado especial sobre la condición de los seglares en la Iglesia en lo que se refiere a sus relaciones con la potestad civil. De indudable mérito, sin duda, pero limitado a un aspecto especial. En el siglo dieciséis, en el año 1574, Benito Arias Montano escribió también un tratado sobre los seglares, titulado "Dictatum christiannm", cuyo traductor Pedro de Valencia, no sabiendo como traducir el título de la obra, lo publicó en castellano con el titulito de "Lección cristiana, que es la que todos los discípulos de Cristo comúnmente deben saber y cada uno por su parte guardar, colegido y brevemente recopilado de la doctrina del maestro para instrucción de la pequeña grey".

Al aparecer la organización actual de la A.C. se han escrito otros tratados muy valiosos, algunos de ellos considerando la A.C. desde el punto de vista jurídico y teológico, como lo hizo v. gr. el P. Lobos O.P. en su libro "Qué es y qué no es la A.C.", tratando de ubicar la A.C. en alguna parte, ya que en la diversidad de opiniones,

apenas se sabe dónde quedaría mejor. Hasta el presente aún se desea un verdadero tratado jurídico sobre el seglar.

Nosotros vamos a esbozar en este discurso, los principios que podrían orientar acaso este tratado futuro, sin que pretendamos acertar con el verdadero camino.

DERECHO DE LOS SEGLARES

1.— *La persona en la Iglesia.*

La Iglesia es una sociedad sobrenatural instituída por el Divino Fundador como medio necesario para salvarse. Como sociedad sobrenatural no se ingresa en ella por el nacimiento natural, como en la sociedad civil; es necesario un nacimiento a la vida sobrenatural, nacimiento que únicamente da el Sacramento del bautismo. "Si alguien no volviera a nacer del agua y del Espíritu no podrá entrar en el reino de Dios", (Jo. 3, 3). El bautismo sacramento otorga al "individuo de naturaleza racional" la cualidad de persona jurídica en la Iglesia, es decir, la capacidad de ejercitar derechos y asumir obligaciones en la Iglesia de Cristo, razón por la cual se llama al bautismo "signáculo de la Cristiandad" (S. Buenaventura) cuyo efecto, en frase de Sto. Tomás es "la edificación de la unidad eclesiástica". III p. q. 69,6 ad. 4.

Como el carácter sacramental que imprime el bautismo es indeleble, la capacidad jurídica nunca puede perderse del todo, si bien puede quedar limitada por algún impedimento que obstaculice el vínculo de la comunión eclesiástica, o alguna censura que prive al bautizado de algunos derechos inherentes a la persona. Se da pues persona jurídica completa con todos los derechos y obligaciones que dimanan del bautismo, y personalidad incompleta, cuando a causa de la herejía, apostasía o cisma, o simplemente una censura eclesiástica, se le priva de ciertos derechos que debería tener. Por eso el canon 87 sienta este fundamento de derecho público eclesiástico: "Por el bautismo queda el hombre constituído persona en la Iglesia de Cristo con todos los derechos y obligaciones de los cristianos a no ser que en lo tocante a los derechos obste algún óbice que impida el vínculo de la comunión eclesiástica o una censura infligida por la Iglesia".

2.— *Clérigos y laicos.*

Otro principio fundamental, de derecho público también que dimana de la constitución misma de la Iglesia, es la distinción que por derecho divino existe entre *clérigos y laicos*, entre los que han sido destinados a los divinos misterios y los que no lo han sido. Los primeros forman la jerarquía sagrada "no por consentimiento y llamamiento del pueblo o de la potestad secular, sino que son constituídos en los grados de la potestad de orden por la sagrada ordenación; en el supremo pontificado, por el mismo derecho divino, cumplida la condición de la elección legítima y de su aceptación; en los demás grados de la jurisdicción por la misión canónica". C. 109.

Esta distinción de personas en clérigos y laicos hace a la Iglesia una sociedad desigual y jerárquica: desigual, porque en ella hay una clase dirigente y otra dirigida; jerárquica, porque los que gobiernan están de tal manera ordenados y subordinados unos a otros que constituyen una completa jerarquía.

3.– *Concepto del seglar.*

El concepto de seglar incluye dos elementos, uno positivo, negativo el otro. Positivo: el bautismo, por el que entra a ser una persona jurídica en la Iglesia; el negativo consistiría en la exclusión, o mejor dicho, en la no inclusión en la jerarquía de orden, ni siquiera en los grados que son de institución eclesiástica. Los seglares entran a formar parte de la jerarquía de orden por la ordenación sagrada y en la jerarquía de jurisdicción por el mandato del legítimo superior, por el cual un clérigo entra a formar parte de esa misma jerarquía.

4.– *Sujeto de la potestad.*

Un tercer principio fundamental de derecho público, derivado de los anteriores, es que "solamente los clérigos pueden obtener la potestad eclesiástica ya de orden ya de jurisdicción". Por este principio mantenido constantemente en la Iglesia, los seglares quedan de suyo excluídos de la potestad de la Iglesia. Aunque por excepción el R. Pontífice otorgue a una seglar alguna parte de la jurisdicción eclesiástica, como sucede algunas veces en los Concordatos; aunque permita a un seglar tomar parte también en las funciones propias de la potestad de orden, como a los acólitos y cantores, sin embargo esta participación no cambia el estado del seglar, no lo incorpora ni a la jerarquía de orden ni a la de jurisdicción, ni lo hace partícipe de las prerrogativas de los clérigos.

5.– *Participación del seglar en la potestad de jurisdicción.*

Contra el principio general del can. 118, el Código no pocas veces hace a los seglares partícipes de la potestad de jurisdicción, como en los notarios, cursores y alguaciles, abogados y procuradores en los tribunales eclesiásticos; patrono de una iglesia, consejos de administración de bienes y consejos de fábrica de la iglesia, etc. Si bien el Código determina en particular las funciones jurisdiccionales que pueden encomendarse a los seglares, no significa esto que en el futuro no puedan tener acaso una participación mayor en esas mismas funciones, como de hecho nos consta por la historia.

Por el can. 109 y 219 si un seglar fuera elegido Romano Pontífice y aceptase la elección, obtendría por el mismo hecho la jurisdicción plena en la Iglesia.

Sin duda alguna, el R. Pontífice puede dar a los seglares toda aquella potestad de jurisdicción que no exija por derecho divino el uso de la potestad de orden, como sería, por ejemplo, la jurisdicción para oír confesiones, que exige el uso de la potestad de orden. Pero, usando de su potestad suprema, podría conceder a un seglar un oficio o beneficio que llevase consigo anexa la potestad ordinaria de oír confesiones, potestad que el seglar tendría que delegar, por no poder ejercerla por sí mismo. De la misma manera y usando de la suprema potestad podría el R. Pontífice constituir a un seglar juez en los tribunales eclesiásticos y hasta conceder que un seglar pueda ser nombrado párroco y administrador de una diócesis, como podría conceder, también, el ejercicio de la predicación a los seglares.

En la historia de la Iglesia conocemos laicos y aun mujeres, dotadas de jurisdicción similar. En el derecho antiguo los religiosos no clérigos sobre todo de las Ordenes militares y de Caballería tenían beneficios propiamente tales, derecho que todavía hoy conservan a modo de privilegios adquiridos, que el Código respeta en

el can. 4. Consta también que los Romanos Pontífices concedieron a algunas mujeres, no sólo cierto ejercicio de jurisdicción, sino también algunos privilegios perpetuos, en virtud de los cuales algunas abadesas y prioras obtenían una cuasi-prelatura, con poder, no sólo sobre las monjas, sino también sobre el clero y el pueblo, como eran las abadesas de las Huelgas de Burgos, en España, y las abadesas de Conversano en Italia. Estas abadesas y otras muchas en Francia y Alemania podían mandar, gobernar, corregir a los súbditos delincuentes, aun por medio de penas; suspender a los clérigos, conferir beneficios e instituir a los presentados por los patronos, aprobar para oír confesiones, etc. Aunque no podían imponer censuras, por lo menos la excomunión, ni predicar, ni bendecir ni oír confesiones" (Maroto, vol. II, p. 264, nota).

Todos estos privilegios fueron revocados en el siglo pasado y en el nuevo Código se sienta y se mantiene el principio general de que "sólo los clérigos son hábiles para recibir la potestad de jurisdicción".

Pero esto mismo demuestra que la organización de la Iglesia puede variar mucho con el correr del tiempo.

6.— *Participación del seglar en la potestad de orden.*

En cuanto a la potestad de orden podemos distinguir dos principios fundamentales. 1º Aquellas cosas que por derecho divino son propias del orden Episcopal, presbiteral o diaconal no pueden ser ejercidas válidamente por los que carecen de tales órdenes y por lo tanto ninguna potestad humana puede delegarlas o quien no tenga tales órdenes. 2º Aquellas cosas que por ordenación de la Iglesia van anexas a ciertos órdenes de institución eclesiástica, pueden ser comisionadas a los seglares por la autoridad legítima. Así, por ejemplo, no podría el R. Pontífice delegar la potestad de celebrar el Santo Sacrificio o perdonar los pecados a los no sacerdotes, pero podría, y de hecho lo hace, delegar las funciones propias de las órdenes menores a simples seglares. De hecho en la actualidad, por permisión de la Iglesia los seglares pueden desempeñar lícitamente todas las funciones que competen de oficio y en virtud de la potestad recibida a los minoristas, por lo menos en defecto de éstos, a excepción de los exorcismos y bendiciones. Todo esto es una concesión motivada por la penuria del clero; no significa que para ejercer tales funciones no se requiera una deputación y consagración especial como cosa muy conveniente y que no hace, por lo tanto, inútiles las órdenes menores.

Sin meternos en mayores profundidades teológicas, vemos en la Iglesia amplia potestad para conceder a los seglares muchas funciones tanto de la potestad de orden como de jurisdicción y que por lo tanto no nos deberá extrañar, que si fuere conveniente, la Iglesia ampliase o restringiese las normas actualmente vigentes en el ejercicio de la potestad eclesiástica, sin que esto signifique alterar en lo más mínimo el estado seglar ni tampoco las atribuciones de la jerarquía.

7.— *Participación del seglar en la potestad de magisterio.*

En cuanto a la potestad de magisterio o sea aquella parte de la potestad eclesiástica que se ordena a la difusión, conservación y defensa de la fe, debemos decir que está incluída en la potestad de jurisdicción de la que es como una parte. Los predicadores natos y los doctores de los fieles, son el R. Pontífice para toda la Iglesia y los Obispos para sus diócesis; "los cuales deben enseñar y predicar por sí

mismos, a menos que se lo estorbe algún impedimento, y además fuera de los párrocos, deben llamar en su ayuda a otros varones idóneos para cumplir con fruto este oficio de la predicación". C. 1327.

También aquí se requiere misión canónica para enseñar de un modo oficial y público, misión que o la da el superior por acto especial, o la da el mismo derecho, por razón del oficio al que va anexa la obligación y derecho de predicar y enseñar, C. 1328.

En esta parte de la jurisdicción eclesiástica los seglares tienen una importante parte. En la labor catequística el párroco "debe llamar en su ayuda a los clérigos que residan en su parroquia o también a los seglares piadosos, si es necesario, en especial a aquellos que están afiliados a la asociaeión de la doctrina cristiana u otra semejante erigida en la parroquia". C. 1333.

No es necesario hacer hincapié en esta parte de la potestad eclesiástica, que el mismo derecho impone a los pastores de almas de compartir con los seglares la obligación gravísima de la enseñanza catequística. De todos es muy conocida y practicada por nuestros buenos seglares.

En la predicación propiamente dicha, el can. 1342 establece que "la facultad de predicar sólo debe concederse a los sacerdotes o a los diáconos, mas no a otros clérigos, como no sea con causa razonable, a juicio del Ordinario y en casos singulares. A todos los que no sean clérigos, aunque sean religiosos, les está vedado predicar en la iglesia". No está prohibido, sin embargo, a los seglares "pronunciar discursos en la iglesia con motivo de celebrarse algún congreso o asamblea religiosa, o tener instrucciones catequísticas más o menos formales, o ciertas exhortaciones para los niños de primera comunión, etc." Estas y otras cosas semejantes no vienen en derecho bajo el nombre de predicación de la palabra divina, aunque no deja de ser verdadera predicación.

Más amplio es aún el campo misional ya interno o en países cristianos, ya externo o en países de infieles. Son innumerables los seglares asociados a esta clase de apostolado. En nuestros mismos países conocemos no solamente religiosas, sino seglares también acompañando a los misioneros a los campos, cooperando activamente en las actividades misionales.

Y qué rico e inmenso campo se abre aquí a la cooperación seglar con la jerarquía para evangelizar y enseñar la doctrina de la Iglesia.

De sobra conocemos también a ese ejército de misioneras y misioneros seglares que dejan su patria para ir a países extraños anunciando a los paganos el Evangelio y cumpliendo así una parte de la misión de la Iglesia.

En todo esto, si bien es verdad que aún cabe un nuevo ordenamiento en las cosas que la jerarquía comparte con el elemento seglar, apenas se concibe mayor amplitud en la participación en las funciones de la jerarquía.

8.— *Asociaciones de los fieles.*

Como es sabido el Código en el libro segundo que trata de "las personas", pone en su parte tercera el tratado "de los seglares", sobre los cuales nos da indicaciones muy someras.

En el can. 682 sienta el principio general diciendo que "los seglares tienen derecho a recibir del clero conforme a la disciplina eclesiástica, los bienes espirituales y principalmente los auxilios necesarios para la salvación". Podríamos decir que todo el tratado "de clérigos" mira a este principio. El clérigo es tal por relación a Dios

y a los fieles. Los principios normativos que regulan la conducta y actuación del clérigo dicen relación a ser intermediario entre Dios y los hombres, dando a los hombres las cosas de Dios y a Dios las cosas de los hombres. Justo es entonces que a las obligaciones de los clérigos de dar las cosas de Dios a los hombres, corresponda a éstos el derecho de exigirlas.

Otro principio general es el derecho de los seglares "de asociarse en sociedades y hermandades erigidas, aprobadas y recomendadas por la Iglesia, prohibiendo al mismo tiempo el dar el nombre a asociaciones secretas, condenadas, sediciosas o sospechosas o que procuran sustraerse a la legítima vigilancia de la Iglesia". C. 684

Después de darnos normas generales para la constitución, régimen y administración de las diversas sociedades posibles en la Iglesia, el Código las agrupa en tres categorías diferenciadas por los fines que dichas sociedades se proponen conseguir. Estos fines pueden ser: "Para promover entre los cristianos una vida más perfecta, o para algunas obras de piedad o de caridad, o bien para el acrecentamiento del culto público". C. 685.

De donde se derivan específicamente las Ordenes Terceras, las pías uniones y las cofradías. En estos tres grupos deben hallar cabida todas las asociaciones de los fieles, dando a cada grupo normas generales sobre la admisión de los socios, régimen interno y externo, administración de bienes, Director y Capellán y el modo de proceder en público.

En estas normas generales sobre las asociaciones de los fieles el Código deja amplio margen a los estatutos y reglamentos de cada asociación, de tal modo que bien podríamos decir que el derecho de las sociedades no es un derecho constituído, sino una facultad de constituir su propio derecho, encuadrado sí, en los principios generales de derecho común.

Dentro de las asociaciones de los fieles cae la A.C., cuya organización es posterior al Código. No es mi idea examinar detenidamente este tema, teniendo en cuenta aquellas palabras de Pío XI a los Obispos: "La A.C. será lo que vosotros queráis hacer de ella".

Debemos tener en cuenta que la Organización de la A.C. varía en los diferentes países, y variando su organización, forzosamente debe variar la figura jurídica. En algunos países se halla constituida en forma *federativa*, es decir, como el conjunto de las diversas asociaciones ya existentes, unidas entre sí, v.gr. la Legión de María, la JOC, las Congregaciones marianas, etc.

El conjunto o federación se llama A.C. Así existe en Francia y en varias diócesis de EE. UU. En Inglaterra y País de Gales la A.C. por declaración expresa del episcopado, es la misma asociación de la doctrina cristiana, por ser la enseñanza del catecismo el primordial deber del militante de la A.C. En los países donde existe esta organización federativa, la A.C. es lo que son las asociaciones que la componen. No surge de esa federación una mera entidad jurídica.

En los países donde la A.C. existe como una nueva asociación católica, sui juris, independiente de todas las demás y que lleva el nombre específico de A.C., la figura jurídica es más difícil de determinar. Algunos canonistas la encuadran plenamente en las pías uniones, pues como ellas, es una asociación aprobada por la Iglesia para ejercitar obras de apostolado, las cuales se reducen muy bien a obras de piedad y caridad. "Nadie pretenda, dice March, hasta el presente al menos, señalar a la A.C. una configuración jurídica como propia y única. No la impone ningún principio canónico, ni tampoco la exige la naturaleza de ella". Derechos y deberes de los seglares, pág. 120.

Lo único cierto hasta hoy es que ni la A.C. tiene una forma jurídica definida y uniforme, ni que no pueda encuadrársela dentro de la disciplina canónica actual. Que en el futuro deba ser estudiado este punto no nos cabe la menor duda, pero hasta llegar en su forma definitiva deberá pasar mucho tiempo. Hoy por hoy podemos repetir las palabras de Su Santidad Pío XI: "La A.C. será lo que vosotros queráis que sea", dejando a los Obispos la libertad de darle la forma jurídica que estimen más conveniente.

En Chile la organización de la A.C. es de tipo unitario. El Concilio Plenario Chileno nos dice: "La A.C. de Chile tiene las notas esenciales siguientes: 1º Goza de organización unitaria a manera de jerarquía, que descansa sobre tres fundamentos: nacional, diocesano y parroquial; ayuda a la jerarquía y de ella depende; 2º A ella está confiada la coordinación general de las fuerzas católicas seglares en las obras de apostolado; 3º Responde a un llamado de jerarquía y de ella recibe el mandato de la acción de apostolado y adquiere su dignidad". n. 270.

En el tratado de A.C. del mismo Concilio Plenario se dan sapientísimas normas sobre su régimen, organización y fines. Ojalá que nuestros católicos llevaran a la práctica lo mucho y muy sabiamente escrito por nuestros prelados.

Pero las normas actuales sobre las asociaciones de los fieles establecidas en el Código, como la organización de A.C. y demás ramas de apostolado, no es toda la vida del seglar. Evidentemente existen muchas lagunas sobre la actuación del seglar en la sociedad, en la vida familiar, e individual. Estas lagunas ciertamente que podrían ser llenadas por legislación particular, pero es evidente que necesitaríamos algunos principios de derecho común para orientar la legislación particular.

Nuestro ya mencionado Concilio Plenario redactó en el Tratado de los Laicos varios capítulos a este respecto con normas muy certeras "sobre las costumbres", "sobre la restauración cristiana de la sociedad" y "sobre los deberes y derechos cívicos de los fieles". Estos capítulos de excepcional valor moral y jurídico son modelo de lo que podría constituir una legislación canónica sobre los derechos y deberes del seglar. No estaría fuera de propósito que tomando estos capítulos como norma, se ampliase la materia de los mismos, se redactasen en forma de cánones y se presentaran a la comisión jurídica del Concilio, como un aporte chileno, a mi juicio, de un valor incuestionable. Ignoro quién fuera el autor de este estudio, pero he de confesar que rara vez se verá en un Concilio Plenario un trabajo tan acabado en la materia que nos ocupa.

Si la persona o personas que hicieron el trabajo están aún vivas, como lo supongo, ella o ellas serían las más indicadas para llevar a cabo una obra de gran envergadura para el desenvolvimiento del derecho del seglar.

La Eucaristía, Símbolo de la Unidad de la Iglesia

R. P. Egidio Vigano, S.D.B., S.Th.D.
Profesor de la Fac. de Teología de la
Universidad Católica de Chile.

INTRODUCCION

Es un signo de los tiempos la preocupación por la unidad de todos los cristianos.

La irrupción masiva en la escena de la historia, por primera vez en la existencia de la Humanidad adámica, de lo que se llama el materialismo ateo, que es, en un sentido más verdadero, un auténtico "antiteísmo", o, más concretamente, "anticristianismo", ¿no podría ser considerado (observa un eclesiólogo moderno) como un instrumento ordenado por Dios, que sabe sacar el bien del mal, para preparar una amplia y completa reunificación de todos los creyentes?

De todos modos flota claro en el ambiente un hondo anhelo de unidad.

S.S. Juan XXIII ha escrito en su primera encíclica "Ad Petri Cathedram" que se alegraba por la gran acogida del anuncio de la celebración del próximo Concilio Ecuménico, que trae la esperanza de "la restauración de la unidad".

De esa "unidad que de modo especialísimo llevamos en el corazón y que tiene íntima relación con el oficio pastoral que Dios Nos ha confiado: es decir, la unidad de la Iglesia...".

Pero no sólo en la Iglesia Católica, sino entre los múltiples Hermanos nuestros separados ha brotado vigorosa esta noble preocupación.

"Sabemos, por otra parte, escribe S.S., con gran consuelo Nuestro, que en estos últimos tiempos se ha venido creando en el seno de no pocas comunidades, separadas de la cátedra de S. Pedro, cierto movimiento de simpatía hacia la fe y hacia las instituciones católicas y que, al estudio de la verdad que disipa los prejuicios, ha brotado una estima considerable hacia esta Sede Apostólica. Sabemos además que casi todos los que llevan el nombre de Cristianos, a pesar de estar separados de Nos y desunidos entre sí, a fin de trabar entre sí la unión han efectuado reuniones y para ello organizado Asambleas; todo lo cual está demostrando el vehemente deseo que les impele a realizar por lo menos alguna unidad."

Se ha dado, pues, ya un gran paso. Pero no es con compromisos doctrinales

ni con componendas irénicas que se puede construir la verdadera unidad. Ella, en rigor, ya existe. Se trata de participar mucho más ampliamente de ella y de suprimir lo que la reduce en su extensión. "Os rogamos, dice Juan XXIII, prestéis atención a que al llamaros amorosamente a la unidad de la Iglesia, no os invitamos a una casa ajena, sino a la propia, vuestra, a la que es común casa paterna."

Uno de los medios más eficientes en este anhelo es, en la Iglesia Católica y en las distintas fracciones cristianas, *el "retorno a las fuentes"*: el retorno a la Biblia, el retorno a los Padres de la fe, el retorno a la Liturgia. Así, por ej., asegura Dom Rousseau que el retorno a la Biblia entre los católicos ha impresionado mucho a los protestantes de todas las confesiones.

De igual modo el retorno entre los católicos a los Padres de la fe, sobre todo a los grandes padres Griegos, despierta la atención y la simpatía de los Orientales cismáticos. Uno de sus teólogos, Cipriano Kern, del instituto s. Sergio de París, escribe a propósito de una obra católica reciente: "Por raro que ello parezca, la ayuda (en el retorno a la patrística griega) nos viene precisamente de nuestros hermanos latinos, que se interesan por la ortodoxia, por sus fuentes, por su liturgia, por su ascesis y por su mística. En la literatura religiosa han sido publicados recientemente trabajos católicos muy importantes. . ."

Pero en este retorno a las fuentes, entre los católicos, tiene un relieve peculiarísimo el gran movimiento litúrgico, que ha traído consigo una nueva *revalorización vital de la centralidad de la Eucaristía en el Cristianismo.* Podríamos decir que en la revalorización vital del misterio eucarístico se sintetiza todo este complejo y rico "retorno a las fuentes": el retorno a la Biblia, a los Padres y a la Liturgia.

"Por todos es sabido, escribe el Santo Padre en su encíclica, que en la Iglesia se celebra un solo sacrificio, el eucarístico, en el cual Cristo mismo, salvación nuestra y nuestro Redentor, de una manera incruenta pero tan real como cuando pendía de la Cruz en el monte Calvario, cotidianamente es inmolado en favor de todos nosotros, y nos comunica misericordiosamente los tesoros inmensos de su gracia."

Es sintomático, por lo demás, que en todos los últimos Congresos Ecumenistas de nuestros Hermanos separados se ha dado especial importancia al estudio de la Eucaristía (cfr. "Unitas", 1948, pp. 161ss.; 1952, pág. 5).

Por eso queremos detenernos brevemente a considerar el alcance del misterio eucarístico en la unidad de la Iglesia militante. Es, éste, un tópico inmenso, que puede ser considerado a la luz de la Biblia, de la Patrística, de la Liturgia, de la Historia, de la Especulación teológica, etc.; nosotros no podemos hacer aquí un amplio estudio científico, sólo pretendemos ofrecer algunas reflexiones sintéticas al respecto, en conformidad con la finalidad de estas jornadas.

Creemos estar reflexionando sobre lo más efectivo y básico de la unidad de la Iglesia.

La consideración del valor social de la Eucaristía responde ciertamente a la preocupación contemporánea por todo lo que concierne a lo comunitario y social. Podemos pensar que las perspectivas de lo social han sido decisiva ocasión para suscitar el interés de los Teólogos sobre los aspectos comunitarios del dogma católico y sobre la esencia íntima de la Iglesia como Cuerpo Místico de Cristo, en particular sobre el valor social de la Eucaristía. Pero es fácil probar, como lo ha hecho Paul Débor, que *este cambio de énfasis en la visión de la Teología no es meramente una respuesta a las preocupaciones modernas, sino, de hecho, un retorno a la más pura tradición de la fe.*

El hecho de que en los manuales de Teología se pusiera énfasis en otros dog-

mas de valor eclesiástico y de que en la actitud de los cristianos no se considerara la Eucaristía en su hondo valor social, depende de muchas causas, entre las que cabe considerar la preocupación apologética antiprotestántica después del siglo XVI y la perniciosa mentalidad individualista de estos últimos siglos.

Gratieux ensaya determinar la causa del desplazamiento del aspecto místico social de la Eucaristía diciendo que "el desarrollo, en la Edad Media, de una poderosa organización exterior, apoyada sobre ricos medios temporales y sobre una fuerte organización política, ha puesto de preferencia en primera línea la sociedad eclesiástica con sus derechos legales, sus poderes jurídicos, dejando en menor luz la concepción del Cuerpo Místico. Es el momento en que el culto al SS. Sacramento toma una actitud más exterior...". Y agrega: "Se puede notar una coincidencia curiosa entre este progreso de manifestaciones de la devoción eucarística exterior y el retroceso interior de la piedad cristiana que ha comenzado cuando la Iglesia mística se ha borrado para la cristiandad, que ha hecho posibles los cismas y las herejías, comprendiendo el protestantismo y el jansenismo, sin hablar de las doctrinas revolucionarias y anticristianas cuya acción está lejos de haber sido eliminada." Y concluye: (Hoy) "la pérdida de su situación política lleva a la Iglesia a replegarse más íntimamente sobre sí misma, en la búsqueda de una vida más rica, más comprensiva, más profunda. Y este movimiento va acompañado de un retorno a las antiguas tradiciones místicas, litúrgicas, y de una seria renovación del arte cristiano vuelto a sus antiguas fuentes".

Sin querer adentrarnos en una problemática histórica tan interesante y delicada, quisiéramos hacer ver, con algunas reflexiones teológicas, el perenne y siempre vital valor social de la Eucaristía, para subrayar el aspecto místico de la unidad de la Iglesia militante.

Para ello dividimos nuestras consideraciones en los siguientes puntos:

A) LA NOCION DE LA UNIDAD DE LA IGLESIA MILITANTE:

- La unidad como realidad intensiva de la esencia de la Iglesia;
- La unidad como expresión extensiva del dinamismo de la Iglesia.

B) LA FUNCION DE LA SACRAMENTALIDAD DE LA NUEVA LEY:

- La humanidad de Cristo, órgano primordial de unificación;
- Los signos simbólicos de la Iglesia, instrumentos de unificación;
- La Eucaristía, el Sacramento por antonomasia.

C) LA EUCARISTIA, SACRAMENTO DE LA UNIDAD ECLESIASTICA:

- como misterio de Devoción;
- como misterio de Vivificación;
- como misterio de Esperanza.

A) *NOCION DE LA UNIDAD DE LA IGLESIA MILITANTE.*

Podemos considerar la unidad de la Iglesia militante tanto en su interioridad esencial, cuanto en su expresión dinámica de extensión.

1) *La unidad como realidad intensiva de la esencia de la Iglesia.*

Dice Su Santidad Juan XXIII: "Indudablemente nuestro divino Redentor fundó su Iglesia con el fundamento y la nota de una solidísima unidad y si —por un absurdo— no la hubiera hecho así, habría fundado una cosa caduca y contraria a sí misma, por lo menos, para el futuro; como los diversos sistemas filosóficos que abandonados al arbitrio y opinión del hombre, con el correr de los tiempos, nacen, se transforman y desaparecen uno tras otro. Esto se opone diametralmente al magisterio de Jesucristo que "es el camino, la verdad y la vida" (Jn. 14, 6): no hay quien pueda ignorarlo.

Esta unidad, venerables Hermanos y amados hijos, que —como hemos dicho— no debe ser algo vano, incierto o caedizo, sino sólido, estable y seguro, si a las otras comunidades cristianas les falta, a la Iglesia Católica no le falta, como fácilmente puede echarlo de ver quienquiera que con diligencia la examine. Tiene tres notas que la caracterizan y adornan: unidad de doctrina, de gobierno y de culto; es tal, que resulta visible a todos, de manera que todos la pueden reconocer y seguir: y es tal, además, que conforme a la voluntad de su divino Fundador, en ella todas las ovejas pueden reunirse en un solo rebaño bajo la guía de un solo pastor: y así todos los hijos están llamados a venir a la única casa paterna, que descansa sobre el fundamento de Pedro, y en ella se ha de procurar reunir fraternalmente a todos los pueblos como en el único reino de Dios: reino cuyos súbditos, unidos en la tierra en la concordia del espíritu, puedan gozar un día de la eterna bienaventuranza en el cielo."

Esta larga cita del Santo Padre nos hace ver *la complejidad del concepto de unidad* como propiedad de la Iglesia de Cristo.

Debemos distinguir en ella varios aspectos formalmente diferentes:

UNIDAD:

— *como nota visible*;

— *como misterio*
- — *unidad profética de orientación*;
- — *unidad mística de conexión*:
  - — *incoada* y no vital;
  - — *perfecta* y vital.

Ante todo se debe distinguir:

— *la unidad como nota visible*, que es objeto de conocimiento natural (= hecho histórico controlable): "fácilmente puede echarlo de ver quienquiera que con diligencia la examine; tiene tres notas. . .";

— *y la unidad como misterio revelado*, que es objeto de fe teologal (= propiedad intrínseca a la esencia de la Iglesia): "reino cuyos súbditos, unidos en la tierra en la concordia del espíritu, puedan gozar un día de la eterna bienaventuranza en el cielo".

Aquí nos interesa propiamente la unidad "como misterio revelado".

Según S. Pablo, la unidad de la Iglesia como misterio revelado consiste en recapitular en Cristo todas las cosas, las de la tierra y las del cielo (Col. 1, 20). Tal recapitulación, realizada en la Humanidad adámica, actúa en dos planos:

— *como unidad profética de orientación*, que implica la sumisión a Cristo Rey y la adhesión a sus directivas magisteriales de Profeta;

— *como unidad mística de conexión*, que es la incorporación ontológica de

los hombres a Cristo Cabeza, y el principio más profundo y esencial del misterio de la unidad de la Iglesia.

Por la unidad profética de orientación la Iglesia es "sub uno"; por la unidad mística de conexión la Iglesia es "una".

"Son dos aspectos complementarios, dice Journet, de la unidad total sin la cual la Iglesia no sería ya la Iglesia. La Iglesia salida místicamente de Cristo por los Sacramentos y por este hecho profundamente una, "una", exige en efecto imperiosamente ser la Iglesia proféticamente orientada por una dirección única, venida de Cristo y de su Vicario, pastor de sus ovejas, y por este hecho a estar "sub uno". Por otra parte, es porque la Iglesia está bajo una única dirección profética, "sub uno", que puede dilatar su unidad mística y llegar a ser plenamente "una"." (Théologie de l'Eglise — pág. 212).

Nosotros queremos considerar, en toda esta síntesis, sólo la unidad mística de conexión. Pero también en ella debemos subdistinguir:

— *una unidad mística incoada, de suyo no-vital*, propia del carácter sacramental del Bautismo;

— *y una unidad mística, perfecta y vital*, propia de la gracia vivificadora que fluye de Cristo Cabeza.

Consideramos formalmente sólo la unidad mística de conexión vital, que es precisamente el fruto propio de la Eucaristía.

Después de todas estas precisaciones tan importantes, creemos muy acertada la afirmación de Lippert, cuando escribió que el último fundamento de la unidad de la Iglesia no es precisamente su constitución jurídica, sino la posesión de la Eucaristía. Sin duda, semejante afirmación podría ser utilizada por nuestros Hermanos separados (los protestantes y los cismáticos) como una aparente justificación de sus concepciones antijerárquicas o pseudomísticas del Cristianismo. Pero sería ésta una extralimitación indebida: aquilatar el hondo sentido de la Eucaristía como fundamento primordial de la unidad de la Iglesia, no es comprometer el sentido de otros dogmas en perfecta armonía con éste, en particular el de la jerarquía y del primado pontificio, que son también fundamento de la unidad de la Iglesia de Cristo.

2) *La unidad como expresión extensiva del dinamismo de la Iglesia.*

Nuestro planeta es la casa de *una sola familia*: el género humano adámico. Un día Dios creador quiso que apareciera en la tierra el primer hombre, Adán. Con él echó en nuestros surcos la semilla de la Humanidad; no creó a "uno", sino a "*todos*" en uno. Tenemos una terrible prueba de esta universal solidaridad en el misterio revelado del pecado original. Pero el pecado ha venido a introducir la separación entre los hombres y a destruir su capacidad de salvación. Cristo es quien reconstruye la salvación en una nueva solidaridad.

Según la Revelación, la salvación de los hombres se realiza *sólo por incorporación a Cristo y a su Iglesia*: "extra Ecclesiam nulla salus".

En efecto "el mensaje evangélico se dirige a todos los hombres, judíos y gentiles (I Cor. 1, 24; Ef. 2, 14); está destinado a las naciones de todos los tiempos (Mt. 28, 19-20); es una gran luz para todos los que están sentados en la sombra de la muerte (Mt. 4, 16). Los que lo reciben son una sola cosa con Cristo (Jn. 17,23), son los sarmientos de la vid (Jn. 15, 4-5), los miembros de Cristo (I Cor. 12, 12), se configuran con El (Rom. 8, 29), en ellos vive Cristo (Gal. 2, 20). Constituyen así "su" Iglesia (Mt. 16, 18), de la cual El es la cabeza siendo Ella su cuerpo (Ef.

1, 22-23), donde se entra por el Bautismo (Mt. 28, 19; Ef. 4, 5). Están en la salvación (Rom. 1, 16). Recibir el mensaje, hacerse uno con Cristo, constituir su Iglesia, estar en la salvación, estas expresiones son sinónimas. La salvación es incorporación a Cristo y a su Iglesia."

He aquí la nueva solidaridad de los hombres todos: "Padre, me has dado poder sobre el linaje humano... para que todos sean uno, y que como Tú, oh Padre, estás en Mí, y Yo en Ti, así sean ellos una misma cosa en nosotros" (Jn. 17).

Dos grandes misterios de unidad en la raza humana: en Adán formamos todos el "Cuerpo Natural de la Humanidad", en el cual se desarrolla el misterio del pecado; en el Verbo encarnado debemos formar todos el "Cuerpo Místico de Cristo", en el cual se desarrolla el misterio de la redención.

Esta es la meta del dinamismo extensivo de la unidad de la Iglesia: reestructurar sobrenaturalmente la solidaridad de la familia humana de la tierra: ¡todos los de Adán, solidarios en Cristo!

El género adámico es como la materia, y la Iglesia cristiana como la forma de la definitiva unidad humana. Adán es el primero; Cristo, la cabeza. Adán inicia; Cristo recapitula. En Adán, Dios siembra; en Cristo, recoge. La Iglesia es la cosecha cristiana y universal de la inmensa siembra adámica.

Del mismo modo como en Adán nacemos todos; así en Cristo debemos renacer todos. Para el nacimiento adámico hay una estructura corporal de generación; para el nuevo nacimiento cristiano hay una estructura sacramental de incorporación. Frente a la exuberante fecundidad de la naturaleza adámica, se coloca la sobrenatural fecundidad de la Iglesia de Cristo: Naturaleza e Iglesia, generación e incorporación, individualidad y personalidad, sexo y sacramento, están trabados hasta la Parusía en un desafío asombroso, donde la incorporación quisiera igualarse a la generación y la Iglesia de Cristo identificarse con el Género Humano. *Allí está la gran tarea extensiva de la unidad de la Iglesia: ser la Humanidad.*

B) *FUNCION DE LA SACRAMENTALIDAD DE LA NUEVA LEY.*

Para construir su unidad intensiva y extensiva la Iglesia ha recibido de Cristo la Eucaristía. Pues, para entender el valor simbólico y causativo de este signo sobrenatural misterioso es indispensable penetrar la sacramentalidad de la N. Ley. Lo haremos gradualmente, considerando:

- la humanidad de Cristo, como órgano primordial de unificación;
- los signos simbólicos de la Iglesia, como instrumentos de unificación;
- la Eucaristía, como el Sacramento por antonomasia.

1) *La humanidad de Cristo, órgano primordial de unificación.*

La encarnación del Verbo en la tierra es la *aparición y manifestación visible y sensible de Dios.* En el Nuevo Testamento los verbos epifáino y faneróo (respectivamente: aparecer y manifestarse), son los más usados sobre todo por S. Pablo para indicar el misterio de la encarnación (Lc. I, 79; Tit. 2, 11; 3, 4; II Tim. 1, 10; I Tim. 3, 16: Hebr. 9, 26; I Pedr. 1, 20; I Jn. 1, 2; 3, 5. 8; etc.) S. Juan en el sublime prólogo de su evangelio tan "simbólico", dice que el Verbo se ha hecho carne: "sarx egéneto"; a la palabra "sarx" corresponde el término hebreo "bâsâr", en el cual debe haber pensado, sin duda, el hagiógrafo semita. Tal término no señala en primer plano un sentido de debilidad y de bajeza, sino más bien de corporeidad, de hu-

manidad sensible y visible, como también lo está indicando el contexto del versículo 14. Por lo demás el mismo Juan, hablando del Verbo encarnado, escribe: "lo que hemos oído, lo que hemos visto con nuestros ojos, lo que contemplamos y palparon nuestras manos acerca del Verbo de vida..." (I Jn. 1, 1).

Según esta apreciación el adverbio paulino "somatikós" (corporalmente) de Col. 2, 9, aparece peculiarmente significativo.

Para los cristianos de los primeros siglos la Encarnación no fue tanto un misterio especulativo que debía ser penetrado ontológicamente y defendido apologéticamente contra los adversarios, cuanto una *auténtica "epifanía" de Dios*, o sea, su misteriosa manifestación a través de algo corpóreo, visible y sensible. Dios que era definido el "Invisible" (Col. 1, 15; 1 Tim. 1, 17; 6, 16; Jn. 1, 18; 1 Jn. 4, 12) y que nadie podía ver sin correr el riesgo de morir (Gen. 16, 13; 32, 31; Ex. 32, 20; Jud. 6, 22ss.; 13,21 ss.; etc.), había llegado a ser, ahora, miembro corpóreo e histórico del género humano adámico, sensible y pasible; como escribía S. Ignacio mártir: "Aquel que está más arriba de toda vicisitud; Aquel que está fuera del tiempo; el Invisible, se ha hecho visible por causa nuestra; Aquel que no se puede tocar y no puede padecer, se ha hecho pasible por nosotros..." (Ad Polic. 3, 2). Y esta visibilidad corpórea ha estado *al servicio de la manifestación sensible del amor divino*, la caridad, que es el vértice máximo de la presencia de Dios en la historia humana. La Encarnación es para la Redención, y la Redención es la manifestación máxima del amor que salva: "la caridad de Dios hacia nosotros se manifestó en que Dios envió a su Hijo unigénito..., víctima expiatoria de nuestros pecados" (I Jn. 4,9-10); "en esto hemos conocido la caridad, en que El dio su vida por nosotros" (I Jn. 3, 16); "nadie tiene mayor amor que este de dar uno la vida por sus amigos" (Jn. 15, 13).

"Nuestro uso del término corriente "caridad", empleado para designar realidades muy distintas, (dice Grail), ha atenuado y a veces ha hecho perder de vista el sentido extremadamente profundo y pleno que reviste el término *agápe* en el Nuevo Testamento. Dos apóstoles (S. Juan y S. Pablo) han puesto en este término como una especie de síntesis de la fe. Con esta palabra, que parece desconocida en el helenismo corriente, ellos han establecido un término cristiano clave. Se puede decir que en el Nuevo Testamento les es propio: mientras aparece dos veces en los evangelios sinópticos (Mt. 24, 12; Lc. 11, 42) y todavía con alcances atenuados, se encuentra 77 veces en las epístolas paulinas y 30 en los escritos johánicos. Por ellos, esta palabra ha entrado en el idioma eclesiástico para siempre. "Agápe" designa la riqueza de don, la riqueza de amor que existe en Dios desde toda eternidad, que se manifiesta a los hombres en Cristo, y después se desborda sobre los corazones de los creyentes y los acerca los unos hacia los otros. Es una especie de corriente divina, de flujo divino que, partiendo del Padre, pasando por Cristo, viene a elevar las almas humanas... Esta "Agápe" divina hacia la Humanidad se ha manifestado de muchas maneras... El envío del Hijo es la obra (máxima) de la "Agápe" divina. Su vida da testimonio de ello. Pero hay un momento en esta misión del Hijo que es el punto culminante, la prueba irrefutable de esta "Agápe": es el momento de la cruz."

Encarnación y Cruz, cuerpo humano de Cristo y su pasión y muerte, son la gran manifestación visible y sensible de Dios y de su "Agápe". Aún más, son las causas instrumentales de toda la reunificación y salvación de la Humanidad: no hay redención sino por el cuerpo de Cristo y por la cruz, los cuales, así, no son sólo la manifestación visible del amor divino, sino también su instrumento de salvación, la

causa eficiente de toda salud. La carne crucificada de Cristo es el órgano por donde pasa la "Agápe" de Dios para restaurar el género humano.

Esta verdad ha sido contemplada con entusiasmo por los Padres y por los grandes Escolásticos. Sto. Tomás, en la plenitud de su madurez teológica, dice claramente: "la humanidad de Cristo es instrumento de la divinidad..., por esto todas las acciones y padecimientos de Cristo obran instrumentalmente, en virtud de la divinidad, la salud humana. Así la pasión de Cristo causa eficientemente nuestra salud" S. Th. III, q. 48, a. 6; cfr. q. 49, a. 1; q. 50, a. 6; q. 56, a. 1 y 2; q. 57, a. 6).

En vista de esta característica de la humanidad del Verbo, de ser manifestación sensible de Dios y causa instrumental de salvación, algunos Teólogos la han llamado el "*sacramento primordial*". El término es, a nuestro juicio, impropio, por el sentido restringido y técnico que se le da hoy, en Teología, a la palabra "sacramento", pero expresa una verdad central en toda la economía de la salvación: ¡la unidad de la Humanidad se reconstruye sólo con la carne crucificada del Verbo encarnado!

2) *Los signos simbólicos de la Iglesia, instrumentos de unificación.*

La humanidad crucificada y resucitada de Cristo es la manifestación sensible y la causa de la salvación de los hombres. Pero tal manifestación ha desaparecido de la tierra por la ascensión, y sus acciones salvadoras han durado sólo un instante en el correr de los siglos. *Los sacramentos de la Iglesia son la manifestación sensible y los instrumentos de prolongación de la humanidad desaparecida de Cristo*, en una manera metahistórica que se puede renovar continuamente desde Pentecostés hasta la Parusía. El Cristo histórico ha llegado ya hace muchos siglos al término de su misión terrenal, pero continúa atendiéndonos plena y directamente con su humanidad glorificada. La sacramentalidad eclesiástica construye el puente entre este ya invisible Cristo celestial y los hombres de la tierra. Los sacramentos son la misteriosa prolongación y la continua presencia en la historia de la manifestación y eficacia de la "Agápe" divina; hacen presente para todos los hombres la misma humanidad santa de Cristo con la virtud santificadora de sus acontecimientos redentores, o sea, de sus "acta et passa in carne".

Acerca de la presencia real y sustancial de la humanidad santa de Cristo, es clásica la solemne definición tridentina (DB. 883 ss.).

Acerca de los "acta et passa Christi in carne", sobre todo de su pasión y muerte, que ya pasaron en el tiempo, no es posible defender una presencia mistérica del estilo de Cassel y ni tampoco de Journet. Sto. Tomás lo ha explicado diciendo que con esos acontecimientos el Verbo preparó la causa de nuestra salvación: "instituyendo la causa de nuestra liberación, en virtud de la cual pudieran ser perdonados cualesquiera pecados cuando quiera que hayan sido cometidos, sean pasados, presentes o futuros; como si un médico prepara una medicina con la que pueden curarse cualesquiera enfermedades aun en el futuro" (S. Th. III, q. 49, a. 1, ad 3; cfr. ad 4).

Los "acta et passa Christi in carne" son acontecimientos transeúntes que "hacen" o sea, preparan el misterio de la eficacia de la humanidad de Cristo; ellos pasan pero este misterio, por ellos, construido, permanece como "causa de nuestra liberación" (S. Th. III, q. 56, a. 1, ad 3). Es la humanidad de Cristo la que da eficacia saludable; pero esta humanidad da eficacia en cuanto ha sido constituida, por esos acontecimientos, en causa permanente de salvación: "sicut si medicus faciat medicinam".

Tales acontecimientos, sin embargo, *están también contenidos*, de alguna manera, en las acciones sacramentales, *como en sus "signos" y en sus "sustitutos causales"*; pero no se trata de una presencia ontológica, sino de una *representación simbólica*. Ciertamente la Eucaristía no es la misma ontológica pasión y muerte de Cristo, sino su representación figurativa. La Eucaristía es ciertamente sacrificio, el mismo sacrificio de la cruz, pero sólo en forma sacramental e incruenta: en la Eucaristía a Cristo no le "acontece" nada.

Por cierto los grandes acontecimientos de la carne de Cristo poseen una eficacia instrumental contemporánea y subsiguiente; no hay duda que esta eficacia implica un contacto de operación entre el "acontecimiento de Cristo" y la realización de la santificación de las generaciones humanas posteriores a la vida histórica de Jesús; en este sentido los acontecimientos históricos de Cristo no están sumergidos en el pasado. Pero esta operación, este contacto, son propiamente de la humanidad de Cristo, instrumento permanentemente unido a la virtud divina, "quae praesentialiter attingit omnia loca et tempora" (S. Th. III, q. 56, a. 1, ad 3). *Es la misma humanidad de Cristo la que proyecta instrumentalmente la eficacia saludable y universal de esos acontecimientos*, representados ahora simbólicamente en las acciones sacramentales. Sto. Tomás nos recuerda (S. Th. III, q. 56, a. 1) que "el orden natural, establecido por Dios en las cosas, pide que una causa obre sobre lo que tiene más cerca y mediante esto ("et per id") actúe sobre lo que está más remoto. Así el fuego caliente primero el aire cercano y por él los cuerpos distantes." Y así también los acontecimientos históricos de la carne de Cristo son causas eficientes de nuestra salvación, no directamente por sí mismos, sino a través de la humanidad de Cristo (cfr. S. Th. III, q. 56, a. 1, ad 3; y q. 66, a. 2, ad 1, donde se indica que el acontecimiento histórico puede aún ser simplemente "prefigurado" por el signo sacramental. Lo importante e indispensable es que ya exista la humanidad de Cristo).

3) *La Eucaristía, el sacramento por antonomasia.*

Siendo la misma humanidad de Cristo la que santifica, se sigue de ello que la Eucaristía es el sacramento principal. Aún más, es como la síntesis de todos los sacramentos. No se puede considerar la sacramentalidad de la N. Ley como un conjunto de siete signos simbólicos entre sí independientes, sino como un sistema unitario, dependiente de la humanidad de Cristo, concentrado en la Eucaristía, que es el motor y la meta final de toda la sacramentalidad. *Es éste, en efecto, el sacramento de la humanidad de Cristo y de su supremo acontecimiento redentor, el sacrificio de la cruz.*

Los demás sacramentos no causan sino por la Eucaristía; tienen, sí, el poder intrínseco de producir sus propios efectos, pero lo tienen en derivación de la Eucaristía la cual sola contiene ontológicamente la humanidad santificadora de Cristo: "este sacramento, dice Sto. Tomás, tiene por sí mismo virtud para dar la gracia hasta el extremo de que nadie la tiene antes de recibirlo en deseo: en deseo personal, como los adultos, o en deseo de la Iglesia, como en los niños. Es tal la eficacia de su poder, que con sólo su deseo recibimos la gracia, con la que nos vivificamos espiritualmente." (S. Th. III, q. 79, a. 1, ad 1).

Sin duda la Eucaristía no causa la gracia sin la cooperación de los demás sacramentos, pero no porque reciba de ellos su propia eficacia, sino porque exige determinadas disposiciones en el sujeto, las cuales son producidas cabalmente por cada uno de los sacramentos en particular.

Debemos, pues, decir que la Eucaristía es el sacramento por antonomasia, tanto por su eficacia como por su finalidad.

— *Desde el punto de vista de la causalidad eficiente de la gracia,* sabemos que el sacrificio de la cruz es la causa de todas las gracias dadas al mundo. Pues, como dice Sto. Tomás, la Eucaristía contiene en sí a Cristo que padeció. De donde todo lo que es efecto de la pasión del Señor, lo es también de este sacramento (in Jn. 1. 6, n. 7). "Si cesara de perpetuarse la Eucaristía, afirma Journet, todas las gracias dadas al mundo desaparecerían como la luz del día, si se quitara el sol". Springer por su parte escribe: "El Cristo del cielo es ausente para nosotros, y está allá sin intervención de la Iglesia. En la Eucaristía, en cambio, está presente para nosotros, y lo está por intervención de la Iglesia. Pues la perfección del matrimonio, que existe entre Cristo y la Iglesia, requiere también aquí, que Cristo no comunique sin intervención de la Iglesia su vida y sus dones vinculados con ella, sino sólo como dado a nosotros por intervención de la Iglesia, como "sacramentado"... Cristo está en el cielo y en el sacramento de la Eucaristía. El poder que produce la gracia viene de Cristo en los cielos y en la Eucaristía; está, en efecto, en la Eucaristía el mismo Cristo que está en los cielos, con el mismo acto de voluntad...; está Cristo en la Eucaristía con todo su poder salvífico, ya que no ha dejado en los cielos alguna parte de su poder... Se debe decir, además, que Cristo da esos dones por razón de la Eucaristía. Es conveniente, en efecto, que Cristo no dé su vida sino en cuanto la Iglesia como Esposa se asocia íntimamente con el Esposo y se une con El. Pues esta íntima unión no parece darse sino por la Eucaristía; en ella, en efecto, está Cristo como deseado por la Iglesia, en ella Cristo casi abraza la Iglesia."

— *Desde el punto de vista de la causalidad final de la gracia,* la meta y el lugar de convergencia de todas las gracias sacramentales particulares y de todas las gracias del mundo, es la gracia propia de la Eucaristía como sacramento por antonomasia: "en efecto todos los otros sacramentos están ordenados a la Eucaristía como a su fin" (S. Th. III, q. 65, a. 3); "la Eucaristía es como la consumación de la vida espiritual y fin de todo sacramento" (S. Th. III, q. 73, a. 3).

"Los sacramentos de la N. Ley, dice Journet, no son iguales entre sí, están orientados, cada uno a su modo, hacia la Eucaristía, que es su coronación y su fin. Las gracias sacramentales que ellos infunden en las almas son como un deseo ontológico, una incoación y una anticipación de la gracia que conferirá la Eucaristía, es decir de esa caridad plena de la cual procede la unidad del Cuerpo Místico... Y es preciso ir aún más lejos: en la economía cristiana de salvación, la gracia santificante no sacramental repartida en el mundo (por una parte a los justos de las edades de la Ley de la naturaleza y de la ley mosaica, y, por otra, a los justos de nuestra edad que Cristo santifica sin sacramentos) no salva sino en cuanto es una anticipación lejana, un voto ontológico de la gracia de la Eucaristía; en tal forma que, de todos los hombres que tendrán la vida y se salvarán, ni uno solo la tendría ni se salvaría, si no fuera por razón de su pertenencia más o menos inmediata a ese Cuerpo Místico que Cristo había decidido, desde toda eternidad, incorporarse por el contacto de su Eucaristía... (Jn. 6, 53-57).

Con otras palabras, en la economía cristiana de salvación, el Cuerpo Místico que se construye con la Eucaristía, es el centro de convergencia y el soporte de todas las gracias dispensadas en el mundo, también de las gracias santificantes no sacramentales, hasta tal punto que si, por un imposible, desapareciera, desaparecerían al mismo tiempo todas esas gracias como desaparece un deseo si desapareciera su objeto

terminal. Por eso es imposible concebir la salvación del mundo sin la Eucaristía y sin la gracia que emana de ella."

C) *LA EUCARISTIA, SACRAMENTO DE LA UNIDAD ECLESIASTICA.*

El sagrado Concilio Ecuménico de Trento en la sesión XIII, c. 2 (DB. 875), al dar la razón de la institución eucarística afirma: nuestro Salvador al instituir este sacramento, quiso que fuera "símbolo de aquel solo cuerpo, del que es El mismo la cabeza (I Cor. 11, 3; Ef. 5, 23) y con el que quiso que nosotros estuviéramos, como miembros, unidos por la más estrecha conexión de la fe, la esperanza y la caridad, a fin de que todos dijéramos una misma cosa y no hubiera entre nosotros escisiones (I Cor. 1, 10)."

Y en el c. 8 (DB. 882), al hablar del uso de este admirable sacramento, ruega y suplica "que todos y cada uno de los que llevan el nombre de cristianos convengan y concuerden ya por fin una vez en este signo de unidad, en este vínculo de la caridad; en este símbolo de concordia...".

La Sagrada Escritura proporciona pruebas concretas de esta función unitiva de la Eucaristía. Los pasajes clásicos son el de la I Cor. 10, 16-17, que es un texto directo y claro de la unidad de la Iglesia por la Eucaristía; junto con él, el c. 6 de S. Juan. Además pueden servir los 4 textos de la institución de la Eucaristía (Sinópticos y S. Pablo); y otros de menos fácil apreciación, entre los cuales no podemos dejar de citar el de Ef. 5, 25ss., que no es un texto directamente eucarístico, pero que ha tenido un alcance eucarístico en algunos Padres y sobre todo en los primeros Escolásticos. "El pensamiento en todos estos autores parece claro: la Eucaristía da una peculiar presencia de Cristo en la Iglesia: no sólo se coloca Cristo en el centro de la sociedad eclesiástica, sino que parece hacerlo de un modo esponsalicio. Por eso la idea de Ef. 5, 25ss. les resucita esta doctrina. Como el esposo cuida y alimenta su esposa como su propia carne, así Cristo alimenta a su Iglesia, no sólo como a su carne, sino con su propia carne y sangre. Este es el alimento sustancioso que sostiene la vida de la Iglesia. Iglesia y Cristo son dos en una carne: la unión de los esposos terrenos no es sino una sombra de la mayor unión de Cristo y de la Iglesia." (Puzo).

El texto principalísimo y fundamental es, sin duda, I Cor. 10, 16-17. Si el P. Allo ha podido decir que en torno a S. Pablo cristaliza toda la doctrina eucarística del Nuevo Testamento, podemos agregar que en estos versículos está toda la doctrina de la Eucaristía como misterio de unidad: la participación eucarística no sólo simboliza la unidad sino que la causa, ni sólo la causa sino que es ya una comunión con Cristo.

Gran resonancia ha tenido este texto en la patrística y primera escolástica en unión con otro famoso texto de la Didajé (RJ. 6, 7), que, al parecer, es independiente de la pericopa paulina, según lo afirma el P. Puzo.

Queremos recordar aquí este texto de la Didajé porque introducirá en el simbolismo de la unidad por la Eucaristía una observación ingeniosa, pero ajena al estricto valor sacramental de la Eucaristía. Al considerar que el pan (lo mismo que el vino) está formado por una multitud de granos molidos y reducidos a la unidad, se ha visto en este hecho un simbolismo de unidad.

Por grande que sea el número de los Padres y Teólogos que usan tal simbolismo, es necesario afirmar que su valor es simplemente accesorio y extrínseco pues no tiene ningún alcance auténticamente sacramental. Puede ser, sin duda, una explicación poética y didáctica, pero no es más que una analogía de valor pedagógico-

catequístico que no empeña la eficacia sobrenatural del simbolismo sacramental. La materia de la Eucaristía (el pan y el vino) no es un signo natural, cuya significación se revelaría al análisis racional; es un signo sobrenatural, instituido como tal por Cristo, cuya auténtica significación no se revela sino a los ojos de la fe. La consagración del pan significa sacramentalmente la unidad de la Iglesia sólo a través del sacrificio incruento renovado en la celebración de la Eucaristía y del cuerpo de Cristo, misteriosa y ontológicamente presente bajo el signo simbólico.

Esto tiene importancia, y nos parece debía ser recordado aquí.

Todas las relaciones del simbolismo sacramental se establecen entre el cuerpo sacramentado de Cristo y su cuerpo místico.

Todos los Padres han explanado con cariño el intercambio de vinculaciones entre la Eucaristía y la Iglesia. S. Agustín, por ejemplo, ha visto siempre la Iglesia como prolongación de la Eucaristía. La temprana Escolástica recogió brillantemente tan hermosa herencia.

Escribe De Lubac: "en el pensamiento de toda la antigüedad cristiana, Eucaristía e Iglesia están vinculadas. En S. Agustín, bajo el influjo de la controversia donatista, esta vinculación se acentúa con un vigor especialísimo, y lo mismo sucede con los escritores latinos de los siglos VII, VIII, IX. Para ellos, como para Agustín, la Eucaristía está vinculada con la Iglesia como la causa con el efecto, como el medio con el fin, al mismo tiempo que como el signo con la realidad significada. Ahora bien, este tránsito del "sacramentum" a la "virtus sacramenti", o de la "species sensibilis" a la "res ipsa" se verifica en ellos con una rapidez tal, subrayan tanto la Iglesia, que si, en una exposición concerniente al misterio eucarístico, se encuentra sin más el término "cuerpo de Cristo", es que a menudo se designa con él no la Eucaristía, sino la Iglesia... El pan consagrado es ciertamente para ellos el cuerpo de Cristo..., pero lo que ellos ven principalmente en ese pan es la figura de la Iglesia.

Así el "sacramentum panis" los lleva directamente a la "unitas corporis".

Para sus ojos la Eucaristía es esencialmente, como lo había sido ya para S. Pablo y para los Padres, "mysterium unitatis", ella es "sacramentum coniuntionis, federationis, adunationis"."

Por eso se explica el cambio semántico por el cual el término "corpus mysticum" que en el siglo IX significaba sólo el cuerpo sacramentado de Cristo, pasó, en el siglo XII, a significar la misma Iglesia, la cual antes era llamada paulinamente sólo "Cuerpo de Cristo".

Con razón exclama De Lubac: "la Iglesia y la Eucaristía se hacen cada día la una a la otra; la idea de Iglesia y la idea de Eucaristía deben marchar paralelamente y deben ser profundizadas la una en función de la otra."

— Queremos analizar la eficacia social de unidad que encierra la Eucaristía, desde los tres aspectos distintos de su simbolismo sacramental:

— *en cuanto sacrificio*, por su simbolismo rememorativo: "recolitur memoria passionis eius";

— *en cuanto sacramento*, por su simbolismo demostrativo: "mens impletur gratia";

— *en cuanto profecía*, por su simbolismo prognóstico: "et futurae gloriae nobis pignus datur."

1) *La Eucaristía, sacramento de la unidad eclesiástica como misterio de devoción.*

En toda la tradición religiosa humana el sacrificio se presenta como *un acto de devoción eminentemente social*, realizado por un mediador: el sacerdote. Pues, en el cristianismo hay un solo Sacerdocio y un solo Sacrificio que une a todos los hombres en un único e idéntico acto cultural de religión.

La unicidad del Sacerdocio está rubricada por el carácter sacramental, que es una cuasi-potencia instrumental al servicio de Cristo-Sacerdote, quien es siempre el principal y actual oferente en cada Misa, como lo asegura Pío XII al hablar de la "actio Christi seipsum sacrificantis et offerentis".

La unicidad del sacrificio está afirmada múltiples veces en la epístola a los Hebreos y en todo el magisterio eucarístico de la Iglesia.

En la unicidad de este sacrificio brilla el más amplio y universal aspecto social: *es el sacrificio auténtico y eficaz de la entera Humanidad adámica de todos los siglos.* Tal universalidad se la puede descubrir en el mismo accionar litúrgico de la Misa. "No hace falta un estudio detallado de esta liturgia para sentir su carácter universal y social. El hombre asocia a su plegaria la entera naturaleza. No se preocupa de un interés egoista, sino de los intereses de toda la Iglesia, evoca los santos de todos los tiempos para servirse de su intercesión, pide para los vivos y para los difuntos. Existían en las antiguas liturgias, letanías conservadas todavía en oriente, desgraciadamente acortadas en la Misa romana, por la paz y tranquilidad del mundo, por la santa Iglesia católica y apostólica, por todas las Iglesias de Dios, por la unión de todos, por los obispos, los príncipes, por todas las necesidades espirituales y temporales." (Gratieux).

La liturgia del sacrificio eucarístico es casi como una explicitación ritual de lo que hizo Cristo-Sacerdote en la Cruz.

El sacrificio de Cristo en la Cruz es el acto de devoción universal de la Humanidad, así como la desobediencia de Adán en el Edén es el acto de pecado universal de la Humanidad. Es S. Pablo quien establece esta comparación (Rom. 5, 12 ss.). El primer pecado de *Adán* y el supremo sacrificio de *Cristo* son dos centros de unificación de todos los hombres, así como sus dos humanidades son dos centros de irradiación de vida, la humana y la divina.

El sacrificio de la Cruz recapitula en sí todo lo que hay de valedero en las ofrendas y en los méritos de los hombres de todos los siglos. El "sí" de Cristo al Padre, no es una voz solitaria, sino el coro unísono de todos los "sí" de los miembros de la Iglesia.

Esta recapitulación tiene *dos aspectos*: uno retrospectivo y el otro prospectivo. *La recapitulación retrospectiva* se refiere a la devoción anterior a la Cruz; *la recapitulación prospectiva* se refiere a la devoción posterior a la Cruz. En la Cruz está toda la devoción humana, toda la religión de nuestra historia: "y Yo, si fuere levantado de la tierra, atraeré todos a mí" (Jn. 12, 32).

Pues la celebración de la Eucaristía, como renovación sacramental de la Cruz, es el gran medio de participación unitaria en la suprema y universal devoción de Cristo, que tienen las generaciones posteriores al Calvario. Con razón dice Journet que "*la Misa es la entrada existencial de cada una de las generaciones de la Iglesia en el cruento sacrificio redentor de la Cruz, donde su lugar está ya designado de antemano*".

Podemos considerar la renovación sacramental del único sacrificio de la N. Ley como el momento supremo en que Cristo y la Iglesia militante de todas las épocas

consuman su matrimonio. La celebración de la Eucaristía es el misterioso y fecundo acto por el cual el Esposo y la Esposa se vuelven sacramentalmente un solo Cuerpo Místico. La Eucaristía nos presenta a la Iglesia en el momento en que es fecundada por Cristo; en el momento en que se abraza a El para ofrecer la misma Víctima con un único acto de devoción interior siempre numéricamente idéntico.

En cada siglo cristiano no hay más devoción, ni más méritos, ni más expiación, ni más amor que en la Cruz; *sólo hay más participación en ella*, como por la creación no hay más ser sino sólo más participación en el ser: "non plus entis sed plura entia". Cada generación no agrega nada a la devoción de la Redención, sólo completa lo que falta de las tribulaciones de Cristo en la existencia y en la carne de cada hombre (Col. 1, 24).

Todo el gran movimiento humano de mediación ascendente tiene un único punto de concentración: el sacrificio de la Cruz, y un solo Mediador que lo presenta válidamente al Padre: Cristo-Sacerdote.

Así, por la Eucaristía, todos los hombres se encuentran vinculados *en la más estrecha unidad de devoción*: de méritos, de expiación, de súplica, de agradecimientos, de adoración.

La Misa concentra todo el amor "religioso" de la Iglesia en un solo acto de devoción, que se presenta a Dios en actitud de obediencia filial: es la oblación de Cristo, en quien todos son "filii in Filio".

Aquí, quizás, sea conveniente recordar que, si bien la Misa considerada absolutamente tiene un valor infinito (porque la Eucaristía es la Cruz), cada generación de la Iglesia militante, sin embargo, va penetrando en la virtud infinita del sacrificio de Cristo "según la intensidad necesariamente finita de su deseo. Ella toca con su amor el sacrificio redentor... y, en proporción a este amor, hace brotar de él una claridad que la inunda a Ella misma y se derrama sobre el mundo entero...". Nunca, esta entrada de la Iglesia, ha sido más grande que cuando participaban en la Misa, María y los Apóstoles; en lo cual, habría que buscar, sin duda, la causa de la difusión extraordinaria de la primera evangelización. Esto nos lleva a pensar que una mayor valorización entre los cristianos de su actividad de devoción religiosa y de su participación en la Misa, *es la fuente secreta y primera de la mística unidad de conexión vital de la Iglesia militante de nuestra generación.*

2) *La Eucaristía, Sacramento de la unidad eclesiástica, como misterio de vivificación.*

La Eucaristía-Sacrificio se ordena intrínsecamente, por la constitución misma del simbolismo convival, a la manducación sacramental de la víctima. La devoción del sacrificio lleva a la comunión del sacramento. Y la Eucaristía-Sacramento produce la "Agápe".

"Empecemos advirtiendo, como lo indica agudamente Sauras, que la Eucaristía-Sacramento puede y debe considerarse de dos maneras:

— *como un sacramento general*: en cuanto se relaciona con los otros como fin que es de todos ellos y como principio también del que depende su eficacia; y

— *como un sacramento particular*: en cuanto es uno de los siete.

En el primer sentido llena una función universal, y desempeña su papel siempre que lo desempeña cualquiera de los seis, porque el fin está siempre presente en las cosas que a él se ordenan.

En el segundo desempeña una función particular, una de las siete que realizan entre los siete.

De aquí se sigue que su efecto será doble también, uno general y otro o muchos particulares.

Esta distinción importante marca un criterio seguro y recto para hablar de lo que la Eucaristía-Sacramento produce.

A nosotros nos interesa ahora, como es fácil apreciarlo por el sentido de nuestro tema, sólo el primer aspecto de "sacramento general", cuya "res tantum" es la gracia sobrenaturalmente vivificadora que amalgama a los cristianos en la unidad mística de conexión vital de la Iglesia: la "Agápe".

No entendemos, pues, hablar de la gracia eucarística en cuanto "cibativa", que es la "res tantum" de la Eucaristía como sacramento particular, una de las siete gracias sacramentales.

Como Sacramento general la Eucaristía es el signo simbólico del Cuerpo Místico de Cristo. El pan y el vino consagrados son el signo sacramental del Cuerpo de Cristo, del único Cuerpo de Cristo, que es, según la doctrina de S. Pablo, cabeza y miembros, Jesús y la Iglesia.

La Eucaristía es, así, el "sacramento del Cuerpo Místico o de la Iglesia" por antonomasia (aunque esta denominación se aplica también a todos los demás sacramentos pero en dependencia de ella), ya que por un lado une a todo el hombre con el mismo Cristo (= "incorporación" vital en El), y, por otro, solidariza cada hombre con todos los demás miembros de Cristo (= "concorporación" vital en el Cuerpo Místico), organizándolos a todos en una sola realidad vital sobrenatural; como dice S. Agustín: "virtus enim ipsa, quae ibi intelligitur, unitas est, ut redacti in corpus eius, simus quod accipimus".

Con razón Inocencio III decía: "Eucharistia significat et efficit unitatem ecclesiasticam"; "corpus Christi verum, efficit corpus Christi mysticum".

Y los Escolásticos llamaban a la Eucaristía "sacramentum ecclesiasticae unitatis". Es S. Pablo quien mejor nos ha descubierto el misterio de la fe al insistir en que Dios ha decidido salvar y divinizar a los hombres de una manera concreta e histórica, la única valedera: por la incorporación a Cristo. La "Agápe" que se derrama sobre los fieles para unirlos entre sí es un desbordamiento de la "Agápe" que constituye la vida de la humanidad santa de Cristo. Desde Cristo que es la cabeza, esta vida se comunica a los fieles que son los miembros; desde Cristo. que es la parra, se comunica a los fieles que son los sarmientos. Los fieles pueden, pues, vivir de la vida de Cristo, como una madera se reviste de llamas para convertirse en fuego. Cristo mismo, por su "Agápe", vivirá en ellos y residirá en ellos.

En el simbolismo de la Eucaristía nada muestra más profundamente este efecto de unificación solidaria que *la doctrina misma de la transubstanciación*. En efecto, el misterio de la transubstanciación no se realiza por ningún movimiento o mutación de Cristo, sino, al contrario, por una conversión de las sustancias del pan y del vino en las sustancias del cuerpo y de la sangre de Cristo preexistentes e inmutadas, en tal forma que mil hostias consagradas son el mismo y único cuerpo de Cristo. Pues, así también las mil y mil asimilaciones espirituales de los que comen a Cristo sacramentado construyen un solo organismo sobrenatural, el Cuerpo Místico. la única Iglesia de Cristo.

Lo que sí cabe indicar muy claramente es que esta unidad es sobrenatural y divina, y sigue la ley de la encarnación por la cual El verbo es verdadero hombre. *La Eucaristía une, pero no uniforma*; la unidad de la "Agápe" no suprime la multi-

plicidad humana, sólo excluye el pecado: "gratia non destruit sed perficit naturam". Por eso la unidad de la Iglesia no es ni puede ser de ningún modo una uniformidad, no destruye las diferencias y las distinciones, antes hasta las produce: distingue para unir. Por ende, la unidad producida por la Eucaristía no se identifica con ninguna estructura ni con ninguna ideología de tipo simplemente natural, aunque lleve consigo las mejores recomendaciones. Implica concretamente la unidad de diferentes mentalidades y apreciaciones, de distintos sexos, de distintas edades, de múltiples temperamentos, de diversas nacionalidades, estados sociales, civilizaciones, etc. *Todas las legítimas diferenciaciones de los hombres pueden servir para la construcción de la unidad de la Iglesia.* La Eucaristía reparte la fuerza sobrenatural que las amalgama a todas. "El misterio de toda vida auténtica, decía Moehler, reside en la compenetración de elementos contrastantes."

"*Los contrastes,* agrega Journet, coexisten en la unidad de un mismo todo, a diferencia de *las contradicciones* que desgarran la unidad del todo...

Convendría ilustrar esta coexistencia de contrastes, este poder de "distinguir para unir", que es, en cada instante, la firma del catolicismo... La Iglesia está hecha para unir en sí la visibilidad y la espiritualidad, el cuerpo y el alma, la fe y la razón, la contemplación y la acción, la esperanza y el temor, el odio del error y del pecado y el amor de los errantes y de los pecadores, la autoridad y la libertad, la tebaida y la ciudad, el arte y la moral, la serpiente y la paloma, la propiedad cristiana y la pobreza cristiana, la virginidad y el matrimonio...

La unidad de la Iglesia es suficientemente poderosa como para apoderarse de las legítimas diversidades de los hombres y elevarlas en su seno al rango de auténticos contrastes, de elementos complementarios. Pero desde el momento que tales elementos diferentes se escapan a la fuerza de regulación de la Iglesia, entran en conflicto los unos con los otros, los contrastes se vuelven contradicciones. Es lo que pasa ... en la herejía ... y en las Iglesias disidentes.

A la pregunta de si la Iglesia debe unirse a los disidentes para formar con ellos una unidad más rica y más elevada, es fácil responder que uniéndose a los disidentes como tales, la Iglesia acogería en sí misma no contrastes, sino contradicciones. Ella encierra en su unidad todos los contrastes ..., pero los principios de disidencia no pueden ser incluidos en su unidad".

3) *La Eucaristía, Sacramento de la unidad eclesiástica como misterio de esperanza.*

Además de sacrificio y sacramento, la Eucaristía es profecía, centro de esperanza: es semilla de resurrección y preparación de la Parusía. Las reuniones eucarísticas son *la asamblea de los que preparan con esperanza la Parusía del Señor.* La gracia de la Eucaristía impulsa a los fieles a trabajar solidariamente en la preparación del gran día del Señor.

Es una gracia que va construyendo la unidad lentamente; el misterio de la encarnación del Verbo no suprime las leyes de la historia. La Eucaristía trabaja pacientemente, en la zozobra de la esperanza, desde Pentecostés hasta la Parusía: "donec veniat" (I Cor. 11,26).

El misterio de la unidad de la Iglesia es perfecto ya en Pentecostés, como el misterio de la encarnación era perfecto ya en la concepción de Cristo; pero este misterio de unidad *se va manifestando en la historia,* como el misterio de la encarnación se manifestó en la vida de Cristo.

No hay más unión hypostática en el seno de María que en la Cruz, pero toda

la vida de Cristo es un enriquecimiento continuo en la manifestación y función de esa unión hypostática. Así también en la Iglesia no hay más unidad el día de Pentecostés que el día de hoy, pero toda la historia de la Iglesia es un enriquecimiento continuo en la manifestación y función de la unidad mística de conexión vital.

Así, pues, la unidad de la Iglesia, fruto de la Eucaristía, es siempre real y verdaderamente perfecta por su esencia, pero *está en continuo y perenne devenir por su dinamismo*. Aún más: la historia le va revelando a la Iglesia misma su pletórica unidad, riquísima e inagotable en virtualidades que se van conociendo poco a poco. Dice al respecto el P. Congar: "Los valores que son el tesoro espiritual de la Iglesia reciben en tales o tales épocas, en tales condiciones, en el seno de tal pueblo o de tal cultura, en fin en tal alma o en tal familia de almas, un desarrollo especial y que, desde el punto de vista de la realización efectiva de sus capacidades vivientes, enriquece verdaderamente a la Iglesia y la revela a sí misma: porque la Iglesia es un viviente, que no se conoce a sí mismo sino viviendo y no toma conciencia explícita de su propia ley y de sus posibilidades sino actuándolas".

Podemos, pues, hablar de *una perenne novedad de la Eucaristía*, que florece continuamente en una primavera de esperanza.

Pero este misterio de la esperanza, mientras le da a la Iglesia la certeza de la victoria en la perfecta unidad, la deja sumergida en *la gestación histórica y dolorosa del tiempo del "aún no"*, donde trabaja también el mal: el pecado y el error. La Eucaristía actúa en una historia donde hay ateos, infieles, herejes, cismáticos, disidentes y pecadores y actúa a través de la vida de hombres que, si bien le pertenecen plenamente, son a veces cerrados, imprudentes, mezquinos y torpes. Por lo demás, la causa de tantas separaciones entre los mismos cristianos no es sólo el pecado sino también el simple error. Basta, para ello, considerar la dialéctica interna de una Iglesia originalmente herética o cismática: tiende por sí misma a transformarse, con el transcurso del tiempo, en simple Iglesia disidente. Esto plantea un problema delicado en la reconstrucción de la unificación "La tarea de un "ecumenismo" católico consiste: por una parte, en determinar teológicamente (como dice el P. Congar) el estatuto de las Iglesias disidentes como Iglesias, y sus relaciones como Iglesias con la verdadera Iglesia y con su unidad; y, por otra, en invitar constantemente a los católicos a desterrar de su vida y de su corazón, con un celo siempre más atento, todo lo que puede empañar a los ojos de otro y ante todo a sus propios ojos el misterio inmenso de la catolicidad de su Iglesia y a dificultar la auténtica esperanza evangélica de la conversión del mundo".

No se puede preterir que la Eucaristía *construye la unidad con una "Agápe" que sufre; es asimilación con Cristo-Víctima*: "antes de la hora de la recapitulación en los cielos, se da la hora de la recapitulación en la sangre; antes de la Iglesia de la gloria de Cristo, se da a la Iglesia de la Cruz de Cristo": "el cáliz de bendición que bendecimos, ¿no es la comunión de la sangre de Cristo? y el pan que partimos ¿no es la comunión del cuerpo de Cristo? (I Cor. 10, 16). Los itinerantes de la esperanza deben descubrir en la Eucaristía la esencia profunda de la "Agápe" divina, sus detallados y generosísimos requerimientos al lado de la casi infinita manera con que se falta cotidianamente a ellos, forma personal o social, consciente o inconsciente, propio o ambiental.

Nuestra mentalidad, nuestra cultura, nuestra concreta manera de vivir el catolicismo no son propiamente el mismo catolicismo. No debemos defender a la Iglesia como a una especie de partido religioso; como una herencia de modalidades tradicionalistas. La Eucaristía nos obliga a descubrir y a vivir más sinceramente lo

esencial, en una perenne juventud, y así nos habilita a ser instrumentos eficaces en su tarea de unificación. Porque no se atrae a los disidentes o a los infieles simplemente con la refutación del error, o con una sentencia jurídica, sino con un esfuerzo prolongado y paciente de amor y de comprensión. El mejor llamado a la unidad de la Iglesia es una mayor fidelidad nuestra a lo esencial; no es tarea de crítica, sino de "Agápe"; la Eucaristía no es ni una tesis, ni una ley, es sacrificio y "koinonía".

"La actitud ecuménica aparece así, dice P. Le Guillou, como una exigencia de abertura a la catolicidad: sin duda sabemos muy bien que ya está allí la Unidad, que no debe ser fabricada y que esta Unidad está en el corazón de la Iglesia Católica nuestra madre, pero sabemos que la Iglesia puede siempre llegar a ser más católica cumpliendo en su seno todas las formas de la diversidad humana. La entrada de nuestros hermanos separados a la Unidad no agregará nada a la sustancia de la Iglesia, pero agregará a la explicación plena de los principios vivos de esta Iglesia. Del mal, Dios sacará el bien: gracias a la separación, nosotros esperamos una unidad más rica, más amplia, más acogedora, que nuestras pequeñas ideas arriesgan continuamente empequeñecer. A los ojos de los hombres, la Iglesia que habrá triunfado de las divisiones aparecerá más bella, más verdadera, más santa".

En la unidad de la Iglesia deben concretarse y explicitarse las múltiples virtualidades de la gracia encarística, las innumerables posibilidades de la "Agápe" divina, los indefinidos recursos del misterio de la encarnación, que diviniza todo lo humano y hasta se aprovecha del mal y del pecado para un mayor bien. Sin duda es muy misteriosa, para nosotros, la ley de la Cruz; es muy obscura la historia de los cismas, de las herejías y de las persecuciones.

"¿Qué es lo que Dios quiere de nosotros a través de estos defectos tan humillantes para nosotros, y a través de estas desgarraduras siempre recientes?"

¿Necesitamos, tal vez, ser constantemente criticados por adversarios, de los cuales muchos podrían serlo en buena fe, con el fin de aprender a no confundir prácticamente nuestras miserias, nuestras rutinas humanas, nuestras mezquindades de corazón, nuestras faltas, nuestros pecados, con esta Iglesia "gloriosa, sin mancha ni arruga ni nada de parecido, sino santa e inmaculada, a la cual hemos dado lo mejor de nuestro corazón, pero en la cual estamos todavía muy lejos de ser totalmente absorbidos? ¿Necesitamos, tal vez, ser invitados constantemente a nuevos exámenes de nuestra fe, para no dormirnos sobre el tesoro de las verdades que nos son confiadas? ¿Necesitamos, tal vez, tener presente alrededor de nosotros una Iglesia amplia en un estado latente y tendencial, para recordarnos continuamente, como los judíos en los tiempos de Jesús, que "muchos vendrán del Oriente y del Occidente y se sentarán a la mesa con Abraham, Isaac y Jacob en el reino de los cielos, mientras que los hijos del reino serán arrojados a las tinieblas exteriores, donde habrá llanto y crujir de dientes" (Mt. 8, 11-12).

Sea como fuere, *la Eucaristía nos impele a trabajar por la unidad de la Iglesia a través de la "Agápe" en el misterio de la esperanza, a la luz de la paciencia de Dios en la historia de los hombres.*

CONCLUSION

Al concluir estas consideraciones, queremos presentar dos gritos sinceros de unidad: uno del siglo I y otro del siglo XX.

Hemos dicho que el gran principio de unidad de la Iglesia es Cristo. Pues, Cristo en nuestra historia es la Eucaristía, la luz del mundo, o, como la llaman, con

resabios del prólogo johánico, nuestros hermanos de Oriente, la lámpara que no duerme, "tó akóimeton fos", la luz siempre despierta. Luz que es causa de "Agápe", que produce esa caridad que es el vínculo esencial de la unidad de conexión vital del Cuerpo Místico de Cristo. El gran fruto de la Eucaristía sacrificio, sacramento y profecía es la caridad, esa caridad que vence todas las separaciones y diferencias, esa caridad que es unidad en la distinción, armonía en la pluralidad.

En el siglo 1º exclamó San Pablo con palabras inmortales: "Si hablando lenguas de hombres y de ángeles no tengo "agápe", soy como bronce que suena o címbalo que retiñe. Y si teniendo el don de profecía y conociendo todos los misterios y toda la ciencia y tanta fe que trasladase los montes, si no tengo "agápe", no soy nada. Y si repartiere toda mi hacienda y entregare mi cuerpo al fuego, no teniendo "agápe", nada me aprovecha. La "agápe" es paciente, es benigna; no es envidiosa, no es jactanciosa, no se hincha; no es descortés, no es interesada, no se irrita, no piensa mal; no se alegra de la injusticia, se complace en la verdad; todo lo excusa, todo lo cree, todo lo espera, todo lo tolera". (I Cor. 13, 1-7).

En el siglo XX P. Lyonnet ha escrito este hermoso coloquio acerca de la unidad de la Iglesia: "Oh hermano mío separado, yo no me jacto de pertenecer a la Iglesia Católica como de un éxito personal. Te lo aseguro, es verdad, yo creo en Ella como en la única que posee toda la verdad y en la Esposa única del Cristo único. Pero, y te lo digo también, ¡cómo me siento avergonzado de haberla traicionado! ¿Cómo podría presentarme a ti con ostentación? Yo no me siento mejor que tú . . . Me acerco a ti con mi pobreza y con mi miseria. Yo no soy la verdad, soy sólo un mal servidor de ella. Yo no poseo la verdad; más bien ensayo fatigosa y torpemente en dejarme poseer por ella, en dejarme empapar de ella, de la verdad, oh hermano mío, de nuestra verdad que es Cristo.

No puedo ocultarte mi alegría y mi certeza y esta plenitud que recibo a cada instante de mi Iglesia, pero también te digo que me siento avergonzado, como si estuviera acaparando para mí solo riquezas tan prodigiosas, como si estuviera ocultándotelas, cuando, por el contrario, si te las hiciera descubrir, ¿cuál canto de amor poderoso brotaría de tus labios, que yo nunca he sabido cantar? ¡Ah! ¿Cómo presentarte mi Iglesia Católica? ¿Cómo presentarte la verdad que yo traiciono en cada instante? Infiel a mi Iglesia, temo estar presentándote la verdad como un comerciante y ya siento tu disgusto y tu repulsa, porque la verdad no se compra. Ella no se dejará nunca comprar". (Bulletin Saint-Michel du Collège Saint-Etienne - Juin 1949, p. 97).

¡Así nos impele la Eucaristía a la unidad!

NOTA BIBLIOGRAFICA

Principales obras y artículos que hemos tenido a mano en la redacción de las anteriores consideraciones:

OBRAS:

L. Cerfaux — *La Théologie de l'Eglise suivant S. Paul.* 2.ª ed. Paris 1948.
Ch. Journet — *L'Eglise du Verbe Incarné* — 2 vol. Paris 1951-1955.
La Messe — 1957.
Théologie de l'Eglise — 1958.
H. De Lubac — *Corpus Mysticum — L'Eucharistie et l'Eglise au Moyen Age* — Paris 1944.
Meditación sobre la Iglesia — Pamplona — 1958.
E. Masure — *Le sacrifice du Corps Mystique* — Paris 1950.

E. Mersch — *Le Corps Mystique du Christ* — 2 vol. Lovaina 1933-1936.
A. Piolanti — *Il mistero della comunione dei Santi* — Roma 1957.
Eucaristía. Il mistero dell'altare nel pensiero e nella vita Chiesa. Roma 1957.
A. M. Roguet — *La Messe. Approches du mystère.* Paris 1953.
Initiation Théologique v. 4.° pp. 509-548.
E. Sauras — *Introducciones a la Suma Teol. bilingüe* —BAC, XIII— Madrid 1957.
El Cuerpo Místico de Cristo — 2.ª ed. Madrid 1956.
M. De La Taille — *Mysterium fidei* — Paris 1931.
S. Tromp — *Corpus Christi quod est Ecclesia* — 2.ª ed. Roma 1946.

ARTICULOS:

B. Allo — La synthèse du dogme eucharistique chez S. Paul. *R. Bibl.* 30 (1921) 321ss.
Boismard — L'union au Christ par l' action liturgique — *V. Spir.* 1953, 372ss.
Chatelain — L'Eucharistie sacrament de l'unité. *V. Spir,* 1953, 20ss.
P. Dacquino — La Chiesa segno vivo di Cristo. *La Scuola Catt.* — Marzo, apr. 1959.
P. Débor — L'Eucharistie, sacrament de l'unité. *Rev. Dioc. de Tournai* — 1952.
A. Grail — L'Eucharistie, sacrament de la charité dans le N. Test. — *V. Spir* 1951, (369ss.)
Le Guillou — Le sens du temps et de la patience. *V. Spir,* 1953 (30ss.)
Gratieux — L'aspect social de l'Eucharistie, *V. Spir* — mai 1956.
Henry — La piété eucharistique et la Messe. *V. Spir.* 1951 (140ss.)
J. H. Nicolas — Réactualization des mystères dans et par les sacraments.
R. Thomiste — Janv.-Mars 1958.
Puzo — La unidad de la Iglesia en función de la Eucaristía. *Gregor.* 1953 (145ss.)
L. Renwart — Une synthèse de théologie sacramentaire. *N.R.Th.* — Juillet, aout 1959.
E. Springer — Eucharistia virtus et necessitas. *Gregor.* 1928, (118ss. 609ss.)
J. Vodopivec — Ecclesia Catholica Romana Corpus Christi Mysticum.
Euntes Docete-1951.

El Movimiento Litúrgico y el Concilio

R.P. Sergio Tapia, SS.CC.
Profesor del Seminario de
Los Perales.

A) EL MOVIMIENTO LITURGICO

1.— No pretendo presentar aquí una historia del movimiento litúrgico, ni siquiera en el siglo XX. Además de que este solo tema daría bastante para una trabajo, en el tema que se me ha solicitado se quiere buscar las líneas principales que ha tomado el movimiento litúrgico en nuestros días, y qué iniciativas o reformas podrían ser, de acuerdo a esta orientación, si no realizadas por el Concilio, por lo menos presentadas a él para su estudio.

Manteniéndonos en esta línea, daremos un rápido vistazo a los principales *hechos* referentes a la Liturgia que han emanado de los Sumos Pontífices, para después presentar una síntesis teológica donde aparezcan aquellos aspectos que más se han acentuado, los valores que más se han renovado.

En una segunda parte veremos los problemas que se presentan hoy en día y las soluciones que podría dar el Concilio, analizando por último algo más en detalle uno de estos problemas: el de la lengua litúrgica.

2.— *Principales documentos y directivas de la Santa Sede.*

a) El impulso inicial lo dio *San Pío X*, en su Motu Proprio "Tra le sollecitudini" (22-XI-1903), que ensalzaba la dignidad del canto gregoriano y animaba al pueblo a participar en él, coronando el paciente trabajo del monasterio de Solesmes. En este documento expresa el Papa la finalidad de las reformas litúrgicas, con aquella frase hoy famosa: "*La participación activa* de los fieles a los sagrados misterios y a la oración pública y solemne de la Iglesia es la *fuente primera e indispensable* donde los fieles pueden beber el verdadero espíritu cristiano".

A fin de permitir un contacto más profundo con "los sagrados misterios", favoreció la comunión frecuente de los adultos y la de los niños desde el uso de

razón, disposición que marcó una nueva etapa en la historia de la liturgia, abriendo el camino a una revalorización vivida de la Misa y, por lo tanto, de la Liturgia. Pocos años más tarde, en efecto, se vuelve a comprender que la Eucaristía es sacrificio antes que objeto de adoración, y que la comunión es la participación comunitaria en el banquete sacrificial y no acto aislado de devoción personal. La búsqueda incesante del verdadero significado de la Misa y de la Comunión han traído como consecuencia la revalorización progresiva de todo el aspecto "sacramental" y "dramático" de la Acción Eucarística, y del papel que ocupan en ella las lecturas, los cantos, los ritos, en una palabra, y los roles que deben desempeñar el celebrante y los fieles.

Hay que añadir la no-renovación de la prohibición de editar la traducción del Misal (1661), lo que hizo posible la aparición de "Misales para los fieles" (Shott, Cabrol y Lefèvre, en Alemania, Francia y Bélgica, los tres benedictinos); desde fines del siglo XIX, esto permitió a los fieles volver a rezar en la Misa con las oraciones del sacerdote. Poco después aparecen las "misas dialogadas", que tuvieron gran desarrollo, especialmente en Alemania.

Recordemos, por último, su reforma del Breviario Romano (cuya primera edición apareció en 1911), que restableció la antigua costumbre en la Iglesia de recitar el Salterio íntegro cada semana.

S. Pío X abrió el camino hacia el redescubrimiento de la Liturgia como verdadera oración, tanto por su llamado a los fieles a tomar parte activa en los sagrados misterios como por el cambio en la disciplina eucarística.

b) De S.S. *Benedicto XV* recordemos el que recomenzara la introducción de nuevos Prefacios (el de Difuntos en 1919, basado en un antiguo prefacio mozárabe). Durante más de 8 siglos (desde 1095), el curial romano se había atenido a un canon de 11 prefacios.

c) *Pío XI* recuerda, en su Encíclica "Quas Primas" (1925), la eficacia de las festividades litúrgicas. Introduce los prefacios de Cristo-Rey y del S. Corazón, con ocasión de la introducción de ambas festividades. Legisla sobre liturgia y música sagrada en su Constitución "Divini Cultus" (1928).

d) A *Pío XII* corresponde la gloria de haber dado el impulso más considerable y trascendental al movimiento litúrgico. El 1.er *Congreso Internacional de Pastoral Litúrgica,* celebrado en Asís en 1956, no tenía otra finalidad que la de examinar la obra realizada hasta ese momento por Pío XII, para obtener de ella los frutos más profundos y duraderos en la labor pastoral. Sin poder analizar en detalle cada uno de los actos de Pío XII, contentémonos con enumerarlos:

Encíclica "*Mediator Dei*" (1947), que restaura el verdadero sentido de la Liturgia; la nueva versión de los Salmos para una mejor recitación del Breviario; posteriormente la simplificación de las rúbricas de éste y de la Misa; reforma del ayuno eucarístico; misas vespertinas; rituales bilingües para diversos países; proclamación de las lecturas de la Misa en lengua popular, tanto en las misas cantadas como en las rezadas (varios países); disposiciones referentes a la música sagrada, que además de insistir en el valor del canto gregoriano, abren amplio camino para la participación de los fieles mediante sus propios cantos autóctonos (Med. Dei., Musicae Sacrae, De Musica Sacra et de Sacra Liturgia); el último de estos decretos, de septiembre del año pasado, contiene normas sobre la Misa, el Oficio divino, la Bendición Eucarística, la música sagrada y las personas que participan en la Liturgia. Finalmente, la cumbre de su obra: la restauración de la Semana Santa.

Lo que interesa subrayar en la obra de Pío XII es, además de su valor intrín-

seco considerable, su carácter *pastoral*: la finalidad es que el pueblo fiel vuelva a tomar contacto cada vez más profundo con la Liturgia. Como lo expresaba el P. Antonelli en el Congreso de Asís, hablando de la reforma de la Semana Santa: "La Liturgia no es un museo de piezas arqueológicas; es la expresión viva de la Iglesia, y la vida no es estática. La Liturgia, junto con el culto dado a la majestad de Dios, es también escuela de vida cristiana, y en la escuela el discípulo debe comprender y seguir la lección. La Liturgia, es también pedagogía religiosa, y el fiel, a través de los gestos y fórmulas, debe ser conducido a penetrar y a revivir los misterios de la redención.

"En una palabra, para que la Liturgia sea, como debe serlo, a la vez culto de Dios, escuela y pedagogía de vida cristiana, es necesario que los fieles puedan tomar parte *activa* y *consciente* en ella. En la acción litúrgica no son nunca simples espectadores, sino *actores*" (1).

e) Para no pecar de ingratos, mencionemos la labor paciente, muchas veces ignorada cuando no incomprendida, de tantos monasterios, especialmente benedictinos, de centros y sociedades especiales para el estudio de los problemas litúrgicos, Mont-César (en Lovaina), María-Laach y Beuron, San Andrés en Brujas, Solesmes, el C.P.L. (París). Revistas como Ephemerides liturgicae, Jahrbuch für Litürgiewissenschaft, La Maison-Dieu; los Congresos de Lugano, Asís, Strasburgo; personalidades como Guardini, Jungmann, Beauduin, Casel, Bouyer, Roguet, Lefèvre. . ., deben ser para nosotros algo más que simples nombres: son el esfuerzo paciente y tenaz que han hecho posible la dictación de muchos de estos decretos, y que han contribuído posteriormente a que no quedaran como letra muerta.

3.— *Síntesis Teológica.*

Si tratamos de sintetizar el aporte de estos 50 años de renovación litúrgica, obtendremos un balance muy halagador.

a) Se ha penetrado cada vez más en el contenido, en el *valor profundo de la Liturgia*, que ya no es concebida como un simple conjunto de rúbricas o de ceremonias, sino que encuentra su ubicación dentro del desarrollo del Designio Salvador de Dios. La Obra de Cristo se hace, en la Acción Litúrgica, presente *hoy* y *aquí*, con toda su eficacia salvadora, convidando al fiel a insertarse en ella, a unirse a la Pascua de Cristo, a su Paso del poder del pecado y de la muerte al dominio de Dios.

b) "*LA*" Liturgia es *la celebración eucarística*. Este ha sido otro de los grandes redescubrimientos. Todo el orden sacramental, el Oficio Divino o Alabanza pública y el Año Litúrgico, giran en torno al Misterio eucarístico, obteniendo de él su sentido y su valor. Algunos Sacramentos preparan a la participación en la Acción Eucarística, otros prolongan o extienden su eficacia; el año litúrgico proclama y realiza, a lo largo de los 12 meses del año, la dispensación progresiva del Misterio. El Oficio Divino es la Gran Alabanza de toda la comunidad de rescatados, que sube hasta Dios en acción de gracias por la Salvación realizada en Cristo.

c) *El Señorío de Cristo* se nos muestra en todo su valor y esplendor. La Liturgia tiene por centro el "Misterio", no en el sentido actual de la palabra, sino en su sentido bíblico: el Designio eterno de Dios, revelado y realizado en Cristo-Señor, triunfador de la muerte, quien nos envía su Espíritu vivificante, para hacernos par-

---

(1) *La Maison-Dieu* N.° 47-48, pp. 229-230.

ticipar *ya* de su Resurrección y de su Glorificación. Gracias a la Liturgia, obtenemos nuestra salvación. Ella es, como lo expresaba muy bien el P. Daniélou, "el lugar de encuentro de Dios con el hombre", el medio por el cual el cristiano es incorporado a Cristo muerto y resucitado. "Somos cogidos por el rito (bautismal) e introducidos en la muerte y resurrección del Señor" (2).

Todo esto no es más que volver al pensamiento de los Padres, expresado en fórmulas tan vigorosas como éstas: "Quod Redemptoris nostri conspicuum fuit, in sacramenta transivit" (Aquello que en nuestro Redentor fue visible, ha pasado a los ritos sagrados" (S. León M.); "In suo Mysterio pro nobis iterum patitur" (En su "misterio" sufre nuevamente por nosotros (S. Gregorio M.); lo que el Concilio de Trento expresaba así: "In Eucharistia, mortis eius victoria et triumphus repraesentatur" (En la Eucaristía son "re-presentados" la victoria y el triunfo de su muerte), y que Pío XII condensaba magníficamente en *Med. Dei*: "Id agit quod iam in Cruce fecit" (en la Liturgia, Cristo realiza aquello que obró en la Cruz).

d) En esta forma se ha vuelto a encontrar la *unión* que hay entre *Pueblo de Dios* y *Palabra de Dios*: La Palabra salvadora de Dios se dirige a los hombres para hacer de ellos su Pueblo: La Palabra *convoca* y *constituye* al pueblo de Dios. El lazo que une a los miembros de ese Pueblo en la Palabra de Dios que los ha congregado.

Este Pueblo recibe la Palabra de Dios, la acepta y la Alianza que se establece entre Dios y su Pueblo queda sellada por un sacrificio.

Pero lo importante es que la Palabra de Dios continúa *viva* en la vida del Pueblo. Este la transmite cuidadosamente de padres a hijos, constituyendo así la *Tradición*. Una parte de esta tradición ha tomado forma escrita, bajo la "inspiración" del mismo Dios: es la *Sagrada Escritura*.

Por lo tanto, la "Tradición" es anterior a la Biblia, y sólo una tradición "viva" puede "comprender" la Biblia. "La palabra escrita sólo adquiere su sentido y permanece viva, es decir, la letra sólo permanece fiel a su espíritu cuando continúa sumergida en la palabra hablada, en el seno de una comunidad viva cuyo alimento constituye. A su vez, la tradición se debe apoyar en la palabra escrita para no desfigurarse" (3).

Por esto, el movimiento litúrgico, comenzado como tal por S.S. Pío X, se convirtió posteriormente en movimiento bíblico-litúrgico, y hoy día constituyen ambos un gran movimiento de vuelta a las fuentes; Biblia, Tradición y Liturgia se han vuelto a unificar (4).

e) Al redescubrir que la Palabra de Dios, actualizada en la Liturgia, se dirige a un pueblo, se ha visto inmediatamente el carácter esencialmente *comunitario* de la Liturgia. No es el simple individuo el que toma parte en ella; es el Pueblo, la Asamblea, la "Ekklesía", con su Presidente a la cabeza.

Conexo con esto está su carácter jerárquico: Dios no nos habla directamente, sino por medio de sus enviados: Cristo, los Apóstoles, los Obispos. El pueblo le rinde culto a Dios a través de estos intermediarios. Ellos solos realizan, en cierta manera, lo fundamental de la Liturgia, al igual que Cristo en la Cruz; pero lo realizan en cuanto representantes del pueblo, para él y a nombre de él. De aquí

---

(2) Durrwell, "*La Résurrection du Seigneur, Mystère de Salut*", p. 264.
(3) Paul Imbs, Maison-Dieu, 53, p. 18.
(4) D.O. Rousseau; cfr. Maison-Dieu, 11, 163.

que una acción litúrgica buscará la presencia física de los fieles, y más aún, su participación activa en dependencia de la acción del Presidente.

f) El último aspecto puesto hoy en relieve es el carácter *"sacramental"* de la Liturgia, y por ende, de la Palabra de Dios. Esto significa que Dios se entrega al hombre a través de signos, de símbolos. Dios propiamente es inexpresable, es inefable. Incluso la misma Palabra de Dios, al referirse a El mismo, por el hecho de hacerlo a través de un lenguaje humano, sólo alcanza a expresar en forma aproximada al Inaccesible, nunca a entregarnos el misterio total de Dios. Es significativa, al respecto, la cantidad de expresiones negativas que emplea la Biblia al referirse a Dios.

Pero esta Palabra no sólo es trascendente, no sólo trata de revelar al Inaccesible. Es también palabra *humana*, en el sentido que está dirigida al hombre para entablar un *diálogo* con él. Si Dios ha hablado, es para comunicarse, para conversar con el hombre. Por consiguiente, debe ser comprendido por éste. Comprendido, no tanto en sus distintos valores conceptuales, sino ante todo en su valor supremo de ser Palabra de Dios. "Por esto no cesamos de dar gracias a Dios de que, al oir la Palabra de Dios como os la predicamos, la acogísteis, no como palabra de hombres, sino como Palabra de Dios, cual en verdad es, y que obra eficazmente en vosotros, los que habéis creído" (5).

En la Liturgia, la Palabra de Dios adquiere su dimensión comunitaria. En realidad, la Palabra de Dios sólo es realmente tal en la Acción Litúrgica, porque sólo en ella se dirige al Pueblo congregado para oirla, y la Palabra de Dios conserva siempre su valor primero de estar destinada al pueblo. (La lectura privada sólo es un medio para escuchar con más fruto la proclamación litúrgica de la Palabra).

B) PROBLEMAS EN LA CELEBRACION LITURGICA DE HOY

¿Qué problemas presenta hoy en día la celebración litúrgica? Algunos son de tipo general, otros referentes a un aspecto bien determinado: por ejemplo el Breviario, las lecturas o los cantos.

PROBLEMAS DE TIPO GENERAL:

1.º) *Su "Incomprensibilidad"*

El primer problema es lo que podríamos llamar la "incomprensibilidad" de la Liturgia. Esta se presenta no sólo al profano, sino incluso al fiel, como un mundo cerrado, sobremanera difícil de comprender, y que, en líneas generales, no le entrega a Dios ni lo eleva hasta El. Al no "comprender" gran cosa, el fiel no puede participar".

Examinemos en detalle este problema:

a) *El Rito.* El rito mismo, los símbolos, los gestos utilizados por la Liturgia, provienen de otra cultura, son "incomprensibles" para la masa de los fieles. Hay aquí un doble problema: por una parte el rito mismo (o el símbolo) de *suyo*, proviene de un mundo de pensamiento y cultura muy distintos, como lo eran el mundo israelita, el mundo griego y el romano. Desearle la paz, hablarle de "misterios" o pronunciar un "discurso" conforme a las leyes clásicas romanas, no tiene para este

---

(5) I Tes., 2, 13.

pueblo ningún valor de signo. Hay primero que explicar el signo en su contenido humano, para que pueda servir de signo a una realidad divina. "La variedad de sus formas, el desarrollo de sus ritos en forma de drama, el estilo hierático de su lenguaje, el empleo continuo de signos y de símbolos, la profundidad teológica de las palabras y de los misterios que tienen lugar, todo parece conspirar para hacer más difícil la inteligencia de la Liturgia, especialmente para el hombre moderno, habituado a reducir todo lo que a él se refiere a una extrema inteligibilidad y a creer que ha captado una verdad sólo cuando ha podido representársela por una imagen sensible, una figura geométrica o un esquema intuitivo" (6).

Muchas veces, además, los ritos están de tal manera desfigurados, en las rúbricas mismas, que difícilmente serían inteligibles incluso para un iniciado: una proclamación solemne hecha en voz baja, un pedazo de pan o un baño de agua a los que poco les queda de tales, son otros tantos velos que impiden la comprensión inmediata del símbolo en su valor humano, cuanto más en su contenido divino. Si yo saludo a una persona y le digo que ese saludo se lo envía Dios, en mi saludo podrá ver el cuidado que tiene Dios de ella; pero si primero tengo que explicarle que esas palabras o esos gestos significan un saludo, y después que ese saludo viene de Dios, le será mucho más difícil ver en mi gesto una expresión del amor de Dios. Con razón expresa un autor: "Antiguamente la Liturgia fue explicación de la religión, una especie de sermón y catequesis. Hoy estamos en la situación desagradable de tener que buscar una explicación pobre para algo que debería ser explicación; más aún, hacer ambiente para algo que por sí mismo debería entusiasmar y conmover" (7).

No se trata de echar por tierra toda la simbólica litúrgica: por una parte es la simbólica empleada por el mismo Dios en la Biblia, por otra parte cuenta con el peso venerable de 10, 15 ó 20 siglos de utilización por la Iglesia. Pero sí se trata de ver si, además de la necesaria explicación de los ritos que siempre hay que realizar, no habría posibilidad de *revivificar los actuales ritos y símbolos*, para que sean lo que deben ser; por ej.: la estructura de la Liturgia de la Palabra, articulada en Proclamación de la Palabra de Dios, canto de meditación por el Pueblo y oración de éste, que es "recogida" después por el Presidente de la Asamblea en la oración colecta; la actual distribución de la Liturgia de la Palabra obscurece este esquema por la supresión de la Oración de los fieles y la anticipación de la oración-colecta colocada antes de las lecturas. Además habría que estudiar la posibilidad de dar cabida a ciertos ritos o elementos autóctonos. "La gracia (o sobre-naturaleza) supone la naturaleza, no la destruye". ¿No utilizó Dios las formas culturales y cultuales del Pueblo de Israel para entregarles su revelación? ¿Y no utilizó la Iglesia, durante los primeros siglos, la cultura griega o romana, e incluso la de los germanos, para estructurar su desarrollo? ¿Por qué hoy día el misionero debe hacer caso omiso de estos valores culturales (dentro de los cuales están los cultuales) para implantar la religión revelada? Los convertidos se encuentran en un mundo "cerrado" para ellos; muchas veces su culto primitivo, pagano, se encuentra empobrecido, por su impo-

---

(6) Card. Montini, "*La Educación Litúrgica*", Carta Pastoral, Cuaresma de 1958. Trad. española en *Colección Litúrgica*, Edic. Paulinas, Stgo. 1959, p. 44.

(7) H. Mayer, cit. por Jungmann, "*El Sacrificio de la Misa*", p. 228, nota 30.

sibilidad para participar activamente en una ceremonia cuyos ritos, símbolos, lengua, todo, le es extraño (8).

No debemos exagerar, sin embargo. El cristianismo es una religión que *viene de Dios*: lo fundamental en él es, precisamente, su trascendencia. Más que tendencia del hombre a Dios, es el llamado que Dios hace al hombre. Esta trascendencia debe manifestarse en el rito mismo. Pero no se manifestará en la pura incomprensibilidad. El "significado", el contenido del rito permanecerá siempre más allá de nuestra comprensión, siempre nos "trascenderá". Lo que se busca aquí es que el *rito* por el cual se expresa este misterio sea asequible en su aspecto específico de rito. "Los ritos *deben ser comprendidos*. Esto no excluye que tengan un contenido rico de misterio, que tengan partes que sólo el Sacerdote debe recitar. Pero *su inteligibilidad es una regla que brota del rito mismo*: El rito es signo, el rito es lenguaje, el rito es expresión de una verdad divina comunicada a los hombres y de una verdad humana dirigida a Dios. La atmósfera de la Liturgia es la luz; su voz es sabiduría" (9).

Por lo demás, el llamado de Dios se dirige a *este* hombre y busca *su* respuesta. ¿Por qué no puede este hombre responderle a Dios con *sus* palabras, con *su* modo de expresión, con *sus* gestos?

Mons. Van Bekkum, en el trabajo que leyó en el Congreso de Asís, fue particularmente claro y, diría, duro en este aspecto. "¿Permite a la comunidad rezar con todo su corazón una vida litúrgica atrofiada? Estamos perdiendo el cuidado de las tradiciones ancestrales y de las formas tradicionales de oración. Sin embargo, no debiéramos rechazarlas en bloque: son, por lo menos, la expresión de necesidades humanas profundas..." "Si sus formas cultuales desaparecen completamente, su civilización (expresada en gran parte en esos valores) corre el peligro de desaparecer antes que haya podido establecerse una civilización cristiana. A nuestro parecer, los pueblos tienen derecho a que sus formas cultuales no sean destruídas, en la medida en que provienen de la naturaleza humana en general y no contienen nada que sea erróneo o escandaloso. Poco importa en qué lengua sea glorificado Dios; lo importante es que las formas cultuales expresen bien lo que es esencial..., que sean inteligibles a los diferentes pueblos y adaptadas a las diferentes civilizaciones... Nos parece necesario que por lo menos ciertas formas cultuales de las tierras de misión sean introducidas en la Liturgia" (10).

Esto significaría en la práctica, la *multiplicidad de ritos*. No olvidemos que durante siglos, la dirección de la Liturgia estuvo en manos de los Obispos (metropolitanos), en cierta medida, por lo menos. En ese tiempo no les preocupaba mucho la diversidad de ritos. "Durante toda la Edad Media, nos dice Jungmann, corría como proverbio, sea repetido textualmente o sólo en cuanto a su idea, la frase de San Gregorio: "IN UNA FIDE NIL OFFICIT ECCLESIAE CONSUETUDO DIVERSA" (en nada obstan a la unidad de la fe las distintas costumbres de la Iglesia) (11).

Aun hoy día, en la propia Iglesia Católica, hay, además del rito romano, los

---

(8) Ver relación de Mons. van Bekkum en el Congreso de Pastoral Litúrgica de Asís; cf. Jungmann: *Des lois de la célébration liturgique*, Du Cerf, p. 77: "La liturgia debe concederle un lugar al elemento irreductiblemente original y valioso de toda realidad étnica".

(9) Card. Montini, op. cit., p. 42.

(10) Maison-Dieu, 47-48, pp. 163 y 168.

(11) Jungmann, "Missarum solemnia" N.º 131 (B.A.C., p. 143).

ritos bizantino, caldeo, sirio, maronita, copto, etiópico, armenio, sin olvidar los ritos mozárabe, el ambrosiano o milanés y el de algunas órdenes antiguas (12).

Como lo veremos después al tratar el problema de la lengua litúrgica, para la Iglesia primitiva, como hoy para los orientales, la variedad de ritos o de lenguas no sólo no atenta contra la unidad de la Iglesia, sino que es una manifestación de su riqueza, que al abrazar tantos pueblos diversos, los aúnan en la unidad de la fe y de la caridad, respetando sus valores culturales propios.

Todo esto lo expresaba concisamente el Cardenal Agagianian, pro-prefecto de la S. Congregación de la Propagación de la Fe, en una conferencia pronunciada el 12 de octubre de 1958, refiriéndose a la adaptación de la Liturgia en las misiones: "En la misma celebración eucarística, la Iglesia en las Misiones procura, cada vez más, darle su lugar a aquellos elementos característicos de las distintas regiones, que sean más aptos para llevar a los fieles a una participación activa. Comenzando por adoptar hasta cierto grado la música y la lengua locales, la Iglesia tiene conciencia de que obrando así deberá ser madre y hogar en todas partes, como expresaba hermosamente el Papa Benedicto XV "Maximum Illud": "La Iglesia es católica y no debe en parte alguna hallarse como extranjera" (AAS. 1919, p. 445), o como decía Pío XII: "Los que entran en la Iglesia, de cualquier origen o lengua que sean, deben saber que todos tienen igualmente los derechos de hijos en la casa del Señor" (Summi Pontificatus", AAS, 1939, p. 492). Ella reconoce también que las diferencias regionales en las costumbres eclesiásticas rodean a la Iglesia con una variedad verdaderamente real (Pío XII "Orientalis Ecclesiae", AAS, 1934, p. 138), sin perjudicar en lo más mínimo la unidad "católica", según la frase tan concisa del Papa Gregorio Magno: "Las diferencias en las costumbres no perjudican en lo más mínimo a la Iglesia, dispuesta a ser una en la fe" (Ep. 43, 1; PL. 77, 497" (13).

b) *La Lengua.* Tocamos aquí un problema muy debatido, en el que las más de las veces se mezcla mucho de pasión o de prejuicios, tanto para un lado como para el opuesto, sin analizar cuidadosamente el problema. Debido a su importancia, lo analizaremos más en detalle al hablar de las posibles medidas del Concilio.

2.°) *Su Rigidez y Uniformidad.*

Ya lo vimos más arriba al hablar de los gestos y de la necesidad de introducir valores culturales propios a cada pueblo, lo que supone ampliar y multiplicar los ritos.

Esta rigidez se palpa también cuando en nuestras tierras "cristianas", tenemos que celebrar la misma liturgia que en Asambleas integralmente cristianas, siendo así que muchas veces estamos frente a adultos sólo en edad, a cristianos sólo porque están bautizados, pero que desconocen casi todo de la religión. Ya es lamentable el que la Liturgia "oficial" les sea incomprensible y no puedan sacar ningún valor o provecho para la instrucción de su fe. ¿No se podría tener para ellos una verdadera *Liturgia de "iniciación"*, a base principalmente de la Liturgia de la Palabra, para irlos preparando a una recepción fructuosa de los Sacramentos?

Esto supondría, como solución, una mayor flexibilidad en las formas litúrgicas, lo que podría lograrse devolviendo a los Obispos, "los Pastores puestos por el

---

(12) cf. Initiation Théologique, I, pp 126-129.
(13) Rev. *Kyrios,* 1959, N.° 1, p. 66.

Espíritu Santo para pacer la grey del Señor", sus poderes en materia litúrgica. Esto lo analizaremos en el punto 1.° de las posibles medidas del Concilio.

3.°) *Distancia entre el Celebrante y los Fieles y Excesiva Pasividad de éstos.*

En realidad, es más una consecuencia de los problemas anteriores que un nuevo problema.

Incluso en el caso de las llamadas "misas comunitarias" hay una excesiva separación entre el Celebrante, presidente de la Asamblea litúrgica, y los fieles. Siempre hay un "doblaje" de las lecturas: algunas veces son los fieles (o el lector o el guía) los que doblan al Celebrante, otras éste el que dobla al lector o al coro.

Uno de los problemas más serios es el que presenta el Canon en su forma actual. Es la gran "Acción de Gracias", que primitivamente cantaba o pronunciaba en alta voz el celebrante, a nombre de la Asamblea, para agradecer a Dios todos sus beneficios, especialmente el de habernos enviado a su Hijo Jesucristo. El AMEN final de los fieles —que "hacía retumbar las paredes"— ratificaba esta "eucharistia" y la hacía propia de ellos. Hoy *cada* fiel debe leer en particular el texto de la acción de gracias, para unirse después mediante la invitación del Celebrante que eleva la voz al "Per omnia saecula saeculorum". Doble problema: el que actualmente sea dicho en voz baja, y el del latín.

Para fieles instruídos es fácil responder que la solución es el misal. Pero recordemos nuestras tierras, en que un alto porcentaje no sabe leer o lo hace con grandes dificultades. Y nunca será igual unirse por medio de un "Amén" que ratifica realmente la acción de gracias oída al celebrante, que una respuesta a una acción de gracias silenciosa, o "explicada" por un guía o por el misal.

4.°) *Otros Problemas*

a) *El Año Litúrgico.* En el hemisferio sur, el año litúrgico no coincide con el ritmo de las estaciones del año.

Ahora bien, es un hecho que en el hemisferio norte las fiestas principales están íntimamente relacionadas con las diversas estaciones. Navidad es el día en que el sol comienza nuevamente a subir en el horizonte (solsticio de invierno); Pascua es la Primavera donde todo renace; Pentecostés coincide con la época de las cosechas, etc.

Para el que ha estado en Europa, por ejemplo, presenciar la Pascua junto con el rebrotar de la naturaleza, es ver inmediatamente todo el valor de los textos litúrgicos, en que el misterio se expresa a través de estos elementos naturales. Entre nosotros podemos comprender lo que sería una auténtica fiesta de la Pascua (de Resurrección) al ver la alegría del pueblo para celebrar el 18 de septiembre o el 8 de diciembre: ¿no contribuirá mucho al esplendor de estas fiestas el que caigan en Primavera?

"La Misión de Flores, en Indonesia, ha obtenido el privilegio de celebrar las Letanías Mayores y Menores en octubre y noviembre, incluso para la recitación privada y para la Misa de Rogativas. El motivo de esta petición era que en abril o

marzo la cosecha estaba ya terminada, y la bendición de las siembras tiene su lugar normal en octubre o noviembre" (14).

No conozco otro caso de adaptación de festividades litúrgicas al año "real". El problema, especialmente en lo referente a la Pascua, es muy delicado: no es lo mismo la celebración de la Pascua en dos o más lenguas (pero en un mismo día), que en dos épocas del año, una para el hemisferio norte, otra para el sur. Aquí hay algo más que un "simbolismo" externo; lo que la Liturgia ha adaptado son los textos, no el *hecho*, que sucedió realmente en marzo-abril.

En todo caso, me parece ser un problema que pide estudios serios y especiales, y que aún no parece suficientemente maduro como para pedir al Concilio una reforma en este sentido.

b) El segundo problema es el del *Breviario*. En realidad, se está trabajando desde hace tiempo en la reforma de él, y por otra parte no me parece que sea materia propia de un Concilio. La solución consiste en ampliar las lecturas bíblicas, renovar las patrísticas, abreviar o suprimir muchas vidas de santos, acortar las horas menores, etc. Las soluciones de mayor monta serían: la distinción de un oficio monacal, distinto del de los "presbíteros" que trabajan en la pastoral; mayor valorización del ciclo temporal sobre el santoral; posibilidad de participación del pueblo, lo que supondría oficio (en este caso) en lengua vulgar. Quedaría el problema del régimen paralelo de los ejercicios de piedad que tenemos actualmente; muy interesante sería el que pudieran unirse: por ejemplo, Maitines serviría de lectura de la Sagrada Escritura y daría el material para la meditación; Laudes podría concluir este ejercicio; Vísperas podría unirse a una lectura "espiritual", transformando la lectio brevis; completas sería, evidentemente, la oración de la noche, etc.

c) Finalmente el tercer problema pendiente es el de las *lecturas del Misal*. igual que para el Breviario, se desea una revisión, que amplíe considerablemente el número de perícopas. Una buena solución, en caso de mantenerse *un* misal para toda la Iglesia, sería el de la distribución de las lecturas en ciclo de tres o cuatro años; otra solución, una especie de "lectio continua", o de trozos indicados por el Obispo, tomando en cuenta el estado real de formación de su grey.

C) POSIBLES MEDIDAS DEL CONCILIO

Dos medidas me parecen materia propia del Concilio, por su importancia y complejidad: la que se refiere a un aumento del poder de los Obispos, especialmente en materia litúrgica, y la relativa a la lengua vulgar en la Liturgia.

1.º) *El Obispo*

El Obispo es el Pastor de la diócesis, puesto por el Espíritu Santo para regir a los fieles, y responsable último del avance o retroceso del Reino de Dios. En nuestras actuales diócesis, excesivamente extensas o pobladas, el Obispo casi no tiene contacto directo con sus fieles. No debemos olvidar que los presbíteros, los sacerdotes de segundo rango, son simplemente delegados, representantes del Obispo.

Muchas de las disposiciones referentes a los Obispos o a sus poderes ostentan el influjo inequívoco de situaciones históricas bien determinadas: las Ordenes o Congregaciones "exentas", surgidas por la prepotencia o arbitrariedad de los Obis-

---

(14) Mons. van Bekkum, l. c., p. 172.

pos convertidos en señores feudales; su ceremonial y vestiduras, propios de la corte de los señores feudales o de los príncipes; su papel de simples vigilantes del cumplimiento de las leyes litúrgicas, a causa de la multiplicidad de ritos, muchas veces de escaso valor, y especialmente del abuso a que daban lugar las teorías de Lutero.

Tenemos así una falla muy grande en la actual disposición vigente: que la Asamblea cultual de los fieles, presidida por su legítimo Pastor y reunida para alabar a Dios, NO ES LITURGICA si no se ciñe a alguno de los "libros aprobados por la Santa Sede" (ver Instr. última de la S.C.R. De Musica, etc. N.° 1) Históricamente se comprende el porqué de esa cláusula, pero hoy día sería muy conveniente su derogación: Liturgia debería ser toda convocación del pueblo por su legítimo Pastor o representante, para darle culto a Dios.

Esto permitiría a la Liturgia gozar en cada país o región de una mayor amplitud, aún sin aceptar la introducción de nuevos ritos propiamente tales, o la introducción de la lengua vulgar. Se permitiría así una celebración más de acuerdo al estado real de cada cristiandad, conforme al juicio de su propio pastor. Al Papa le es muy difícil darse cuenta de la situación exacta de cada cristiandad, juzgando necesariamente más o menos de acuerdo a lo que tiene a su alrededor.

Si se permite la introducción de nuevos ritos, tendríamos una Liturgia en la que tanto lo divino como lo humano encontrarían una expresión adecuada; cada pueblo podría expresar su inteligencia sobrenatural del Misterio, como la expresaron los griegos y los romanos.

Si a esto se agrega un robustecimiento de su poder como Pastor de la diócesis (supresión de la "exención" de las Ordenes exentas, reconstitución del "presbyterium" en torno a su Obispo), tendríamos en el Obispo un verdadero "sacramento" de la Iglesia y de Cristo; no sólo la Liturgia, sino la vida cristiana entera en la diócesis adquirirían un impulso sobrenatural extraordinario.

2.°) *La Lengua*

La Palabra de Dios, según decíamos más arriba, se dirige al hombre para suscitar un diálogo. Esto supone que Dios *quiere ser comprendido y quiere que se le responda.*

Como decía San Pablo a los Corintios, comparando los carismas del que hablaba "en lenguas" con el que "profetizaba": "el primero habla a Dios, no a los hombres, pues nadie le entiende . . .; el que profetiza habla a los hombres para su edificación, exhortación y consolación . . . ¿Qué hacer, pues? Oraré con el espíritu y oraré también con mi inteligencia; salmodiaré con el espíritu, pero salmodiaré también con mi inteligencia. Pues si tú das gracias a Dios con el Espíritu solamente, ¿cómo podrá decir "Amén" a tu acción de gracias el simple asistente? Porque no sabe lo que dices. Tu acción de gracias es, por cierto, excelente, pero el otro no se edifica . . . De suerte que las lenguas son señal, no para los creyentes, sino para los incrédulos. Mientras que la profecía no es para los infieles, sino para los creyentes" (15).

No basta que yo "lea" por mi cuenta la Palabra de Dios. Esta está dirigida, no a mí, sino al Pueblo, a la Ekklesia. Esto quiere decir que cuando el Pueblo se reúne precisamente para escuchar la Palabra de Dios, debería escuchar la Palabra de Dios, debería escucharla directamente del representante de Dios.

La práctica de la Iglesia primitiva era asegurar la comprensión directa, no

---

(15) 1.ª Corintios 14, 2-3. 15. 17. 22.

sólo de las lecturas, sino de toda la Acción litúrgica, y, por este motivo, ésta se desarrollaba en la lengua del país: hebreo, griego, sirio, latín, copto, etc. Incluso se dio el caso de cambios en una misma iglesia local, según las necesidades, como el caso de Roma, donde el latín suplantó al griego en el curso del siglo III; posteriormente la presencia de una colonia bizantina muy importante provocó un retorno, esta vez parcial, al griego (lecturas bilingües en las Misas y vigilias, fórmulas bilingües en el bautismo, etc.).

Ya Orígenes alababa a Dios por esta multiplicidad de lenguas: "Cada pueblo reza y alaba a Dios en su lengua. Siendo Dios el soberano de todas las lenguas, escucha a los que le rezan en tantas lenguas diversas como si lo hiciesen en una sola . . ." (16).

A veces se habla de la unidad de lengua como de un símbolo y causa de la unidad de la Iglesia. Cierto es que, según la Biblia, la multiplicidad de lenguas es interpretada como efecto del pecado (torre de Babel), y que en Pentecostés se vuelve a recuperar la unidad perdida, gracias al Espíritu. Pero esta unidad se logra sólo *en la totalidad de la Iglesia, que habla todas las lenguas*, y que es una por *la fe y la caridad.* San Agustín es explícito en este punto:

"Ya todo el Cuerpo de Cristo habla todas las lenguas, y muy pronto hablará aquellas que no habla aún. Porque la Iglesia crecerá hasta que hable todas las lenguas . . . Sí, yo hablo todas las lenguas, me atrevo a decírtelo. Estoy en el Cuerpo de Cristo, estoy en la Iglesia de Cristo: si el Cuerpo de Cristo habla ya todas las lenguas, yo también las hablo todas; el griego es mi lengua, el sirio y el hebreo son mi lengua, mi lengua es la de todos los pueblos, porque estoy en la unidad de todos" (17).

La unidad perfecta, incluyendo la de lengua, sólo se logrará en la Parusía: sólo entonces desaparecerán los signos y símbolos para dar paso a la realidad perfecta. "Podemos subrayar nuevamente cuán grave puede ser el fundar o simplemente consolidar la unidad de la Iglesia en una unidad lingüística. Si, a causa de situaciones históricas bien determinadas, puede darse de hecho este sueño, presentarlo como una exigencia de derecho y de doctrina equivale nada menos que a desconocer el misterio mismo de la Iglesia. La unidad de la Iglesia está basada, en efecto, sobre la fe y los sacramentos de la fe, penetrada de la caridad que dispensa el Espíritu . . . Soñar con una unidad lingüística para fundamentar la unidad de la Liturgia, es quemar las etapas, es falsear las perspectivas que nos impone la Economía de la Salvación. La unidad lingüística sólo existirá en la consumación de los tiempos" (18).

---

(16) Contra Celsum, 8, 37.

(17) Enarratio super Psalm. 147; P.L. 37, 1929.

(18) I. Travers, O.P.; Maison-Dieu, 11, pág. 31 y 36. Este mismo autor añade: "Los hombres son invitados a entrar en la Iglesia, con sus culturas, sus experiencias religiosas, sus condiciones humanas, sus costumbres, etc. Lo que hay de más auténtico y de más puro en cada una de esas culturas podrá incluso encontrar su último lugar de consagración en el culto, como los antiguos ritos litúrgicos lo atestiguan hoy de una manera viva. Las lenguas nacionales no deben quedar excluídas. Por el contrario, se puede decir que cualquier pueblo o cualquier cultura sólo están seguros de su consagración el día en que su lengua es aceptada por la Iglesia para celebrar los santos misterios . . . Querer reducir a una sola lengua el modo de expresarse de la Iglesia es confiscar la catolicidad en provecho de un país, de una civilización o de una cultura . . . Lo que caracteriza a los cristianos no es el que hablen en una lengua o en otra, sino, como decía San Agustín, el que hablen la lengua que se expresa en la fe del corazón. El mismo San Agustín llegaba a encontrar sospechoso de hereiía o de cisma al que rechazaba una o varias lenguas (Sermo 271)" (l.c., pp. 27-29).

Las autoridades de la Iglesia no han dado estos motivos para mantener el latín. Cuando se discutió el problema en el Concilio de Trento, se presentaron muchos argumentos de tipo doctrinal para mantener el uso exclusivo del latín. El decreto no aceptó ninguno; sólo se apoyó en motivos de orden *pastoral*, de *oportunidad*: "Etsi missa magnam continea populi fidelis eruditionem, non tamen *expedire visum est* Patribus ut lingua vulgari Missa passim celebraretur": "Aunque la Misa encierre una gran fuente de instrucción para los fieles, con todo *no pareció oportuno* a los Padres que fuese celebrada "habitualmente" (passim) en lengua vulgar.

Posteriormente al Concilio se buscaron justificaciones doctrinales para esta decisión; justificaciones que desgraciadamente llegaron a influir en la redacción de decisiones oficiales (por ejemplo, en la condenación del Sínodo de Pistoia).

Sin embargo, la doctrina anterior de la Iglesia era bien clara: "Nec sane fidei vel doctrinae aliquid obstat sive Missas in eadem Slavonica lingua canere, sive sacrum evangelium vel lectiones divinas Novi et Veteris Testamenti bene translatas et interpretatas legere aut alia horarum officia omnia psallere, quoniam qui fecit tres linguas principales, Hebraeam scilicet, Graecam et Latinam, ipse creavit et alias omnes ad laudem et gloriam suam" (19).

Incluso posteriormente hay casos extraordinarios. El privilegio más notable es, ciertamente, el que obtuvo Juan de Monte-Corvino (1247-1328), misionero franciscano del Asia Central, de celebrar la misa romana en Mongol, "tam verba canonis quam praefationis" (20).

Posteriormente (el 26 de marzo de 1615), el mismo privilegio fue concedido, en principio, a los sacerdotes chinos. Desgraciadamente, cuando llegó el Misal traducido al chino a la Curia romana para su aprobación, en 1680, los tiempos habían cambiado y la S.C.R. no le dio su aprobación, a pesar de la siguiente presentación que le fue hecha:

"Liceat mihi quaerere an, si Apostolorum principes Petrus et Paulus in Sinam praedicaturi advenissent, non id facturi fuissent, quod Romae et Athenae fecerunt, et relicta lingua hebraeo-syriaca, ut ibi usi sunt graeca et latina, ita apud Sinas Sinica lingua in sacris non fuissent usuri? (21).

En el siglo XX se han concedido diversos privilegios, casi todos relativos únicamente a la Liturgia de la Palabra, en mayor o menor grado (22). En el Documento anteriormente citado de septiembre del año pasado, se renueva la prohibición de recitar o cantar o leer en alta voz traducciones de los textos litúrgicos —a excepción de la Epístola y Evangelio—; en estos casos hay que usar de paráfrasis, lo que es de lamentar.

---

(19) Juan VIII; P.L. 126, 906. Ver las lecciones del Oficio de los Santos Cirilo y Metodio que aparecen en el Breviario Romano.

(20) Delplace, Synopsis actorum, p. 271; cit. por Martimort, Maison-Dieu, 11, p. 52. Cf. Daperry, "Ambassadeurs de Dieu à la Chine", Paris, 1956, especialmente pp. 26-28.

(21) Citado por Martimort, l. c. p. 53.

(22) Los más notables son: el concedido a algunos sacerdotes de rito latino que ejercen su ministerio en Israel, para celebrar toda la Liturgia de la Palabra en hebreo, la lengua nacional (¿tal vez por ser "una ex tribu sacris" . . .?); el concedido a los obispos alemanes, para utilizar el alemán en la proclamación de las lecturas de Semana Santa (Evangelio de la Pasión del Domingo de Ramos y del Viernes Santo, Profecías de la Vigilia Pascual), sin necesidad de leer o cantar esos trozos primero en latín. Este último privilegio fue concedido sólo "ad experimentum" por el presente año. Este mismo privilegio lo acaban de obtener dos diócesis de la India, además de que los fieles puedan cantar el Kyrie, Credo, Sanctus, Agnus Dei en su propia lengua (Ver Revista *Kyrios*, 1959, pp. 64-65).

No podemos olvidar las concesiones de rituales bilingües, ni, una vez más, la existencia de otros ritos con sus lenguas propias dentro de la Iglesia Católica.

Para comprender la resistencia de la Iglesia Romana a abandonar el latín, hay que recordar que si en la Edad Media no lo hizo, fue porque la lengua de los pueblos germanos no era propiamente un idioma (no así la lengua mongol o china). Eran lenguas en formación. Les faltaba estabilidad, precisión, dignidad (precisamente una de las causas que dio estabilidad y dignidad al alemán fue la traducción de la Biblia realizada por Lutero). Por otra parte, las peticiones que se hacían solicitando el empleo de las lenguas vulgares, provenían todas de (futuros) herejes: Albigenses, Wicclef, Huss . . ., hasta llegar a Lutero. El hacer esta petición era incurrir en sospecha de herejía, o podía ser interpretado como concesión . . . Y a este respecto, hace notar el canónigo Martimort, que sólo los pueblos de lengua latina han permanecido fieles en bloque a Roma. Luego el latín ha sido causa, no de unión, sino de desunión, o, por lo menos, no ha sido causa de unión. Esta pasa por encima de la lengua.

Por otro lado, la Iglesia romana no sólo ha *utilizado* el latín. Se puede decir que lo ha *renovado* y *transformado*, tanto que algunos hablan del latín de los Padres como de una lengua "propia", *cristiana*, o por lo menos, "hablada por los cristianos", distinto del latín que hablaban los romanos, ya en decadencia. La fe se introdujo en la lengua de Cicerón y la elevó, la transformó, la rescató, convirtiéndola en un medio maravilloso de expresión y transmisión de la Palabra de Dios. Justo es, pues, que la Iglesia mantenga el latín como precioso tesoro.

A pesar de todo, no podemos fundar la unidad de la Iglesia en el latín. Es una *manifestación* de la unidad, un "signo", como lo llamaba Pío XII en Mediator Dei, no una causa. De otra manera, las iglesias orientales católicas no estarían en la unidad de la Iglesia. Esta unidad es la obra invisible del Espíritu Santo, y consiste en la comunión de los Obispos entre ellos y con el Papa, y de nosotros con nuestros pastores; es unidad de fe, de caridad y de obediencia, no necesariamente de lengua.

Es claro que el latín tiene ventajas enormes para la transmisión de la Revelación por su carácter de lengua muerta, de lengua "cristiana" y por su uso más que milenario por parte de la Iglesia de Roma. Pero todas son ventajas de orden práctico-doctrinal que no debemos confundir con el orden pastoral. Hay que compararlas y contrabalancearlas con la actual situación y las ventajas que traería el uso de la lengua vernácula. Para el pueblo una lengua distinta a la suya siempre permanecerá extraña, y por tanto se sentirá un poco desambientado en una Liturgia latina. El éxito de los protestantes (y esto lo podemos comprobar en nuestro propio país) se debe, en parte, al uso de la lengua vulgar en sus ceremonias de culto. Al hacérsele "incomprensible" la Liturgia, tanto en sus ritos como en su lengua, el pueblo se apartó de las fuentes de la Revelación, presentadas en la acción litúrgica. Al no recibir la Palabra, no la pudo vivir ni transmitir. Su lengua se refugió en las devociones privadas y en los cantos populares, total o casi totalmente desprovistos de contenido bíblico y teológico, sentimentales, y superpuestos a la acción litúrgica. El uso del latín, unido a los reglamentos litúrgicos y al desconocimiento progresivo de la Liturgia que se advierte en la Edad Media, es ciertamente uno de los factores que han influído en la descristianización de las masas y en el cristianismo inoperante de tantos buenos católicos. Y esto es grave, pues todas las herejías y cismas que han triunfado lo deben al hecho de su influencia sobre el pueblo (23). Pensemos en lo que sería

(23) Martimort, Maison-Dieu, 53, p. 39, nota.

el que estas charlas las leyéramos en hebreo y ustedes tuvieran que traer la traducción para seguirlas . . .

Estos problemas son los que debe ponderar el Concilio y, asistido por el Espíritu Santo que ve más allá que nosotros, dar la solución más adecuada.

Creo saber la objeción que ronda en muchos: la Liturgia es fundamentalmente culto de Dios, secundariamente es pastoral; primero es "celebración", después es catequesis. Pero, respondo, lo uno no quita lo otro. Es el culto que los *hombres* dan a Dios, y debe, por lo tanto, ser un culto humano, racional. Si Dios ha hablado un lenguaje humano, con mayor razón los hombres deben responderle con un lenguaje humano. Y esto no quitará nada al "misterio" propio de la Liturgia. El misterio no es la incomprensibilidad; es la trascendencia. Y ésta siempre permanecerá. La lengua vulgar no va a solucionar todos los problemas que presenta la pastoral de hoy. Nada obtendríamos con una Liturgia en lengua vulgar, si no estuviese acompañada de la necesaria instrucción, de una catequesis adecuada. Y aún así, siempre estaremos muy lejos de agotar toda la riqueza de la Palabra de Dios. Pero devolvámosle a la Liturgia su función catequética y para eso trabajemos por que el pueblo comprenda directamente lo que la Liturgia desea darle.

CONCLUSION:

No he pretendido agotar todos los problemas que presenta la Liturgia de hoy, ni siquiera en este aspecto de la lengua. Sólo he querido recordar los aspectos positivos que brotan del movimiento litúrgico de hoy: la Palabra de Dios, dirigida a un Pueblo, debe ser recibida por éste con toda su pureza y su fuerza, para que fructifique, para que sea vivida, repensada, asimilada vitalmente y así "interpretada", "entregada" a sus hijos. Que nuestros fieles puedan responder AMEN, como quería San Pablo, a nuestra Acción de Gracias, y para esto que la perciban con sus oídos y la entiendan con su mente. Que al signo de Dios que es la Palabra escrita, no le agreguemos este otro velo que constituye el latín.

S.S. Juan XXIII ha insistido ya repetidas veces en la necesidad de cambiar, de "ponerse al día", de adaptarse, para que la Iglesia aparezca "sanamente modernizada, rejuvenecida" (24). A nosotros, esto nos obligará a un mayor esfuerzo: de meditación del Misterio de Dios expresado en la Biblia y los Santos Padres, de catequesis seria del pueblo, de renovación de nuestros métodos pastorales. Pero la raíz de toda nuestra pastoral y su cumbre se realizarán plenamente en la Liturgia.

La Liturgia debe desembocar en una vida de caridad más intensa, más pura. El organismo sacramental tiene por finalidad alimentar al Cuerpo Místico "darle la Caridad". Como dice San Agustín, debe llegarse a la identificación entre el Cuerpo Eucarístico de Cristo y su Cuerpo Eclesial. Con tal que vivamos la Caridad, poco importa que la Liturgia sea celebrada en griego, en latín o en castellano. Si pedimos esto último, es para que el amor de Dios descienda y viva realmente en los miembros de su Hijo.

No pedimos reformas únicamente por motivos de facilidad pastoral; pedimos que se abandonen ciertas formas externas de la Liturgia para que se realice con más plenitud lo que fue en tiempos de la Iglesia naciente y en cuya prosecución ya se han dado los principales pasos: el centro de nuestra vida, que alimenta nuestro amor a Dios y a nuestros hermanos, gracias a la recepción de la Palabra viva de Dios.

---

(24) Alocución a los alumnos del Colegio Griego de Roma, 14 de junio de 1959.

Visión General del Protestantismo en Latinoamérica

S. Pbro. D. Humberto Muñoz, S.Th.D.
Párroco de San Esteban (Los Andes).

Muy pocos estudios católicos enfocan el protestantismo en forma continental. En cambio los protestantes norteamericanos, porque a todos los que estamos más acá del Río Grande nos llaman sudamericanos o latinoamericanos, así en globo, están siempre inclinados a hablar y opinar del catolicismo sudamericano como tal.

Por otra parte, a nosotros se nos hace difícil comprender el entusiasmo de esos misioneros que vienen a cristianizar una tierra que, a nuestro juicio, ya es cristiana.

De una revista, siquiera sea somera, de las opiniones protestantes respecto del catolicismo nuestro, se pueden seguir, me parece, dos ventajas. Primera: ayudará mucho a nuestro propio conocimiento, el saber lo que ellos piensan respecto de nosotros. Y segunda: nos será también de utilidad conocer el enfoque protestante, el clima ideológico en que se produce la embestida misionera de ellos.

Durante el período colonial, no hubo simplemente protestantes en las colonias españolas y portuguesas. A lo más nos visitaron algunos piratas y filibusteros ingleses y holandeses.

A partir de las guerras de la Independencia, toda América Latina comienza a sentir una débil influencia protestante. Sus representantes son marinos y comerciantes ingleses, en su gran mayoría anglicanos o metodistas. Después llegan emigrantes luteranos alemanes, principalmente al sur de Brasil y de Chile. Anglicanos y luteranos traen naturalmente sus respectivos capellanes; pero no hacen labor proselitista, a no ser entre indígenas paganos, como el célebre capitán Gardiner, que fundó las misiones anglicanas que todavía se conservan en Araucanía, y que finalmente murió de hambre y de frío en Tierra del Fuego.

Hubo también amagos de organización, como la del obispo metodista Taylor que logró unir a todos los metodistas de la costa del Pacífico, en una misión autofinanciada, para personas de habla inglesa. La penetración entre los católicos de origen latino fue, en general, muy pequeña. La ofensiva organizada comienza propiamente en 1916.

En 1910 se reúne en Edimburgo, Escocia, el Congreso Misionero Mundial. Por primera vez se reunían los protestantes para unificar sus planes misionales. Allí prevaleció la buena idea de los protestantes europeos de no tocar a la América Latina, por considerarla un continente cristiano. Los protestantes norteamericanos, sin embargo, no estuvieron de acuerdo, y en 1916, mientras Europa se debatía en la Primera Guerra Mundial, ellos se reunieron en Panamá. No tengo las actas de este Congreso; pero según referencia de los mismos congresos posteriores, se reunieron allí 481 delegados principalmente de América del Norte. Fruto de este Congreso, fue la creación del "Comité de Cooperación en la América Latina", con sede en Nueva York, y que ha sido el foco de la propaganda en Sudamérica.

Según las conclusiones generales del Congreso Evangélico de Montevideo, el Congreso de Panamá fue "la primera Conferencia Continental, que jamás se haya reunido, para discutir temas netamente morales y espirituales" (Pág. 161). Es probable que el autor de esta afirmación supiera de la existencia del Concilio Plenario de la América Latina, de 1899; pero para ellos la Iglesia Romana es una simple empresa en busca del poder y despreocupada de los intereses espirituales.

¿Y de dónde vino en Estados Unidos este interés por la América Latina? Cito las mismas actas del Congreso de Montevideo:

"Al Dr. Roberto E. Speer, se le debe, más que a ningún otro, el interés creciente que se manifiesta en la obra evangélica en la América Latina. Unos quince años ha (1911), hizo una jira por el Continente, y al volver a Nueva York, escribió un libro sobre lo que había visto y estudiado, titulado "Problemas Sudamericanos". Este libro despertó mucho interés en la situación social y espiritual de estos países, pues era la primera vez que se había descorrido el velo que los había escondido a los ojos del mundo, y le valió una persecución acérrima y cruel de parte de la alta jerarquía católica romana, que veía, en este libro, una revelación sincera y documentada de su propia debilidad y falta de cumplimiento de los deberes más primordiales en su administración espiritual del Continente" (Pág. 27).

Sería interesante saber si algún obispo sudamericano leyó siquiera ese libro. Sospecho que muy pocos sabían inglés en 1910.

En 1925 se reúne en Montevideo el Congreso sobre Obra Cristiana en Sudamérica. Aquí los pastores norteamericanos se retiran a un segundo plano, para dar la impresión a los nativos que son ellos quienes gobiernan el timón. Es curioso saber que, entre los delegados de Chile, especialmente invitados, figuran don Enrique Molina, Rector de la Universidad de Concepción y don Maximiliano Salas Marchant, Director de la Escuela Normal de Santiago, ninguno de los cuales fue nunca protestante. También fue invitada Gabriela Mistral, quien se excusó y se limitó a mandar una carta.

Voy a extractar algunas citas literales de lo que se dijo en este Congreso:

Página 51: "El profesor Ernesto Nelson insistió en que se usara la palabra "evangélica", en lugar de "cristiana", para así, dijo, distinguir estas escuelas, de aquéllas que sostiene la Iglesia Romana, y que no siempre cuentan con la confianza y simpatía del público".

En la página 64: "Se ha probado lo infundado de la creencia de que todo el Continente sudamericano se hallaba incluído en las filas de la Iglesia Católica Romana, como también el error en que habían caído muchos, de que la Iglesia Evangélica, con la sencillez de su presentación, con sus consecuencias éticas y morales, no había de hallar eco simpático en el temperamento latino acostumbrado a un ritual esplendoroso".

En la página 90: "El presente momento es oportuno para intensificar la evangelización de Sud América. En primer lugar, porque hay una fuerte corriente de materialismo que se opone a la espiritualidad de la vida y pretende arrasar con todo lo que se relaciona con la religión. En segundo lugar, porque hay una marcada tendencia a discutir toda forma tradicional de pensamiento y de acción, tendencia que se manifiesta constantemente en la política, en la sociedad y, sobre todo, en los círculos religiosos".

"Es verdad que las condiciones en las diez repúblicas son muy distintas, y aún en los países donde existe hostilidad contra la religión, sería injusto declarar que faltan fuerzas espirituales. Pero, hay que confesar que la iglesia dominante no ejerce influencia espiritual, y en algunas regiones, apenas tiene influencia social y política".

En la página 114 se afirma: "La carencia de sentimiento religioso en Sudamérica obedece a varias razones. Tiene que ver:

a) Con nuestros antecedentes religiosos greco-romanos, profundamente formulistas y alejados del concepto de un Dios.

b) Con la psicología del pueblo español, por nosotros heredada, psicología que formóse o deformóse en ocho siglos de guerra a muerte con el Islam. Tal lucha, que hizo de la Cruz el símbolo indiscutible e incontrovertible de la unidad nacional, suprimió en España durante la Edad Media toda especulación religiosa, petrificando y pervirtiendo el cristianismo, haciendo de él más una cosa política que religiosa, más un emblema de guerra que de paz.

c) Con la organización de la conquista sudamericana, la cual dígase lo que se quiera, y háganse todas las salvedades que se deseen, fue fundamentalmente alentada y sostenida por incentivos materiales.

d) Con nuestro cosmopolitismo, que ha confundido todas las razas y religiones, imponiendo inevitablemente un espíritu de tolerancia que ha derivado, al fin, en uno de indiferencia.

e) Con nuestra misma condición de pueblo en formación, que ha hecho derivar las preocupaciones generales hacia el terreno utilitario".

En la página 131 se dice: "De cuando en cuando, la Iglesia Romana ha recomendado la lectura de la Biblia; pero no ha facilitado ediciones baratas y, en general, se ha mostrado enemiga acérrima de la circulación de las Escrituras".

Página 148: "Hablando en un sentido amplio, los hombres son irreligiosos. La mayoría de los que se han distinguido en el servicio público, son hombres que no han tenido ninguna conexión con la Iglesia. Me atreveré a manifestar que una especie de sospecha rodea a un hombre afiliado a la Iglesia, pues la gente sabe que la lealtad a la Iglesia Católica no siempre implica lealtad a lo que es justo y recto".

Página 150: "El clero, en general, carece de intelectualidad, y los más intelectuales son casi siempre extranjeros. Al sacerdote se le utiliza como funcionario, pero se le desprecia como hombre. Las actividades sociales de la Iglesia Católica están limitadas a los de su credo, y aún en los hospitales se cuida de los fieles con preferencia, dejando a los demás sin la atención y cuidados debidos".

"En cuanto a la ingerencia política, se nota que siempre se halla aliada con los gobiernos reaccionarios, y hasta atropella las constituciones en su afán de ganarse el poder".

En la página 171 dice, ya en plenas conclusiones generales: "Estos pueblos sudamericanos han visto tanta inmoralidad en las vidas del clero, en la oración, en

la actitud del clero hacia la educación, que la religión es ya una bandera muy desacreditada".

Y en la página 173: "Hemos oído hablar de la necesidad de la unión de las fuerzas evangélicas, a causa del hecho de que Sudamérica está acostumbrada a la unidad de la Iglesia Católica Romana. A juzgar por lo que hemos oído decir de las divisiones y divergencias dentro del catolicismo, podemos preguntarnos, sin peligro de caer en el orgullo, si acaso la unidad espiritual manifestada en este Congreso no tiene un mayor significado que la pretendida unidad formal del romanismo".

Cuatro años después de este Congreso de Montevideo, se celebró otro en La Habana, para toda el área del Caribe, incluyendo de Méjico hasta Colombia y Venezuela.

En este Congreso se procuró acentuar la dirección de los sudamericanos; sin embargo, hasta el libro oficial con las actas del Congreso está en inglés y no he podido encontrar nada en español acerca de él.

Su posición está fijada así: "En el Congreso de Panamá en 1916 casi todos los debates se centraron alrededor de la cuestión de la actitud hacia la iglesia predominante en América Latina". "Ahora no hemos venido a atacar el catolicismo; tenemos que atacar los problemas sociales, espirituales y morales. Nuestra actitud no es de combate, sino de cooperación" (páginas 18 y 19).

Veamos cómo cumplieron este programa.

Página 26: "El delegado mejicano señor Pérez señaló la gran diferencia entre Méjico y Cuba, a causa del tremendo fanatismo existente en su país. Contó la historia de un pueblo en que el sacerdote exigió a todas las parejas del pueblo que se volvieran a casar, con los estipendios acostumbrados, naturalmente, porque habían asistido a los servicios de un predicador protestante viajero. Hispanoamérica —continuó— quiere conocer a Cristo y nunca hubo tan grande oportunidad como al presente de darle un mensaje simple respecto del dulce y amable Nazareno".

Página 53: "En 1928 las fuerzas cristianas del mundo se juntaron en Jerusalén en el Consejo Misionero Internacional. Los mismos que en Edimburgo habían rehusado incluir Hispanoamérica, ahora no sólo invitaron a Hispanoamérica a formar parte del Consejo Misionero Internacional, sino que le dieron tres asientos permanentes en el Comité Ejecutivo. ¡Qué cambio en menos de 20 años!

Página 61 y siguientes: "Si el protestantismo en América Latina no ha tenido un desenvolvimiento vigoroso y no ha alcanzado todavía a las masas, es posiblemente debido a su exotismo".

"Nuestro mensaje es crear y no reformar, destruir y no asimilar los errores religiosos de América Latina". "Se ha dicho que el pueblo de América Latina es naturalmente religioso, que existe en esas naciones un sentimiento cristiano latente y que el fenómeno religioso es en su mayor parte genuino. Nosotros por el contrario mantenemos que el pueblo de América Latina es en su mayor parte agnóstico. Este agnosticismo es filosófico entre las clases cultas, práctico y vulgar entre las clases bajas. La mayoría del pueblo se encuentra en el límite de las cuestiones religiosas. Se llaman a sí mismos cristianos; pero piensan, viven y mueren como si no lo fueran".

"El pueblo latino, que ha tenido suficiente rutina de catecismo y complicaciones doctrinales, se encuentra sediento de acción moral y de verificar la doctrina por la experiencia".

Esta última afirmación parecería contradecir la anterior; pero se encuentran en páginas frente a frente. No se necesita dar vuelta la hoja para confrontarlas.

Página 66: "La atmósfera psicológica del pueblo de América Latina es el

resultado de la influencia católica, que ha producido dos inevitables resultados: en las clases bajas, entre los indígenas de mentalidad inferior y especialmente entre las mujeres, ha desarrollado la inercia mental, una muerte de la voluntad, una postración de la inteligencia, una completa ausencia de facultad crítica. El otro sector demuestra una realidad diametralmente opuesta, que es el florecimiento de la incredulidad, del agnoticismo y de múltiples formas de hiperestesia mental. Este grupo progresivo de América Latina manifiesta gran deseo por la ciencia y por la cultura literaria".

"No existe realmente una escuela filosófica en estos países. La Iglesia Católica no les permite adentrarse en cuestiones filosóficas y metafísicas. Esta es la razón de la superficialidad del pueblo católico y de la ausencia de escuelas de filosofía y metafísica en los países dominados por el romanismo".

Página 67: "La característica católica se manifiesta en dos distintos grupos: los sinceros católicos, que son sinceros creyentes y fieles miembros de su Iglesia (este elemento es relativamente pequeño), y los católicos de nombre que no tienen credo ni vida espiritual, adeptos sociales, simpatizantes por sentimiento y tradición. Estos últimos no se oponen a los protestantes y asumen una actitud tolerante en todas las cuestiones religiosas".

Página 79: "Creemos que el momento presente es propicio para una campaña unida de evangelización en vista de la actitud del pueblo que, habiendo perdido su confianza en la Iglesia Católica Romana, quiere escuchar el Evangelio. De otra parte, la educación popular ha preparado y entrenado la mente del pueblo que ahora juzga y hace comparaciones con mejor conocimiento. La influencia de la Iglesia Católica Romana es solamente de carácter social y político".

Página 80: "Como los países de América Latina son católicos romanos, el protestantismo nunca será entendido completamente como una religión cristiana, mientras los protestantes magnifiquen sus propias denominaciones".

"Las fuerzas evangélicas necesitan ser más agresivas en la reforma social".

En 1940 se celebró otro Congreso Evangélico, para la parte propiamente sudamericana de nuestro Continente. Fue presidido por el Dr. Juan R. Mott, la gran figura internacional del protestantismo misionero.

Página 27: el pastor Canclini dice: "Hay en América Latina 100 millones que no saben nada del Evangelio. Tenemos la responsabilidad de predicar el Evangelio a esas gentes".

Y para terminar esta larga cantidad de citas, y a título de curiosidad, voy a reproducir el informe del delegado chileno:

"El pastor Muñoz dice que la situación en Chile es ambigua: por un lado, la separación absoluta de la Iglesia Católica del Estado, acordada por la Constitución del año 1925, y por otro, la conservación por la Iglesia de todos los privilegios. Hay en casi todas las escuelas primarias clases de religión católica. La Constitución reconoce libertad de culto y de propaganda. Los 18 de Septiembre se tiene un Te-Deum al cual asiste el Presidente y sus Ministros; pero hay muchos casos de autoridades que no vacilan en asistir a nuestros cultos. El actual gobierno da muchas facilidades a las Iglesias Evangélicas, como también la prensa, aun la conservadora" (Pág. 90).

Todas las opiniones que se han vertido en estos Congresos, y que por lo tanto han adquirido un carácter oficial y representativo del pensar protestante acerca del catolicismo en América Latina, están respaldadas por una amplia literatura histórico-filosófico-apologética, que tiene por objeto justificar la presencia del misio-

nero protestante. Citaré algunas de las obras de más circulación entre nosotros: la clásica historia de "La Reforma en España en el siglo XVI", por Tomás M'Crie y que muestra lo inminente que fue la posibilidad de la reforma en España.

"Reformismo cristiano y alma española", por Angel M. Mergal, cuya tesis es también que la reforma debió hacerse igualmente en España.

Los libros de Jorge P. Howard titulados "La otra conquista de América" y "¿Libertad religiosa en América Latina?", para defenderse de la contra propaganda que, según él, se hace a los misioneros protestantes en Estados Unidos de parte de la Iglesia Católica.

Existen tambien historias como la de Tomás S. Goslin "Los Evangélicos en la América Latina", bastante buena. Y otros como "Hasta lo último de la tierra" con la vida de Allen Gardiner, o bien "Desde el Cabo de Hornos hasta Quito con la Biblia" que relata los viajes de un colportor. Y también "La Biblia en América Latina" que explica los métodos que usan para difundirla.

En todos estos libros se encuentra siempre la misma tesis: el mal estado del catolicismo y la necesidad del protestantismo como la única salvación. Por cierto que esta tesis no se expresa en forma clara y franca, a la manera que nosotros entendemos las tesis escolásticas, sino más bien en forma periodística, con multitud de anécdotas, repeticiones y episodios que llegan hasta lo truculento. Con razón el Dr. Mott, en el Congreso de 1940 en Buenos Aires, recomendó que se mejorara la literatura protestante, de origen casi exclusivamente norteamericano, con traducciones de los hugonotes franceses y de los luteranos alemanes.

Entre toda esta abundante literatura sobresale el libro del Dr. Juan A. MacKay, titulado "El otro Cristo español". Su autor es un distinguido escocés avecindado en el Perú, donde ha dirigido el Colegio Angloinglés y ha llegado a ser profesor de Filosofía en la Universidad de San Marcos. Es una de las figuras más notables del protestantismo en América Latina. Su obra fue escrita en inglés en 1933 y traducida al español en 1952. Es —digamos así— la interpretación cumbre de la religiosidad española e iberoamericana. Su lectura constituye la iniciación obligatoria de todo misionero que desea venir a nuestras tierras.

La obra está escrita en muy buen estilo y con acopio de erudición, y aun con frecuencia hace gala de tolerancia. En cuanto a su contenido, prefiero que Uds. mismos se formen opinión, a base de unas cuantas citas textuales.

Pág. 20: "Al español se le ha llamado el eterno africano, y por su mediación se imprimió para siempre en las pampas y sierras de la América Hispana el sello indeleble del Africa".

Pág. 67: "Mientras seguimos a los jesuitas al Paraguay, recordemos aquellas palabras tremendas de Loyola: "Seamos como un cadáver que de sí mismo es incapaz de movimiento, o como el bordón de un ciego". Su ideal, según lo expresó él mismo, era "mandar en un cementerio". Cuando el mundo se hubiese transformado en un cementerio moral, el Reino de Dios habría llegado. Toda la política de la Orden Jesuítica se dirigió a esta meta sepulcral. Su propósito era conquistar para Dios el mundo, lo cual quería decir universalizar la pasividad y la paz del cementerio, lo cual los padres jesuitas determinaron alcanzar por cualesquiera medios que se hiciesen necesarios, las armas celestiales cuando se pudiera, y cuando no, las armas terrenales".

Me gustaría saber si existe un solo jesuita que esté de acuerdo con esta interpretación del espíritu de su orden.

Pág. 74: "El general Belgrano nombró a la Virgen de las Mercedes comandanta

y jefa de su ejército, en tanto que San Martín declaró a la Virgen del Carmen patrona del ejército con que cruzó los Andes y penetró en Chile. Ambos generales celebraron impresionantes ceremonias de dedicación, en el curso de las cuales cada uno de ellos puso su bastón de mando en manos de la imagen de Nuestra Señora. Incidentalmente, este acto de los generales argentinos nos ofrece evidencia adicional del hecho de que en la historia de la religión en Sudamérica, Cristo se iba identificando cada vez menos con lo viril y progresista. Cristo era el Señor de la muerte. Los hombres sanguíneos, arrebatados por una pasión por la vida y la libertad, hallaban su inspiración religiosa en la Virgen que no murió jamás".

Pág. 78: "¡Cuán diferente podría haber sido la historia religiosa y sociológica del continente entero del sur, con sólo que se hubiese formado en la República Argentina, a principios del siglo pasado, una verdadera Iglesia Católica nacional! La "Vieja Biblia" hubiera entrado en los hogares de donde ha sido excluida sistemáticamente. Católicos y protestantes podrían haber vivido apreciándose recíprocamente, y unos y otros trabajando por el bien espiritual del pueblo. Esos países hubieran experimentado en esa época su propia reforma religiosa. Pero... llegó el Papa".

Pág. 89: "El renacimiento del catolicismo entre la intelectualidad francesa y el nuevo acercamiento entre la Sede de Pedro y el Estado Italiano, han empujado a muchos sudamericanos cultos a las filas del catolicismo militante, que vuelven al seno de la Iglesia por razones sentimentales o patrióticas, aunque, a fondo, no sean ni católicos ni cristianos".

Pág. 95: "El estudio de la revista "Criterio", durante un período extenso, ha revelado el hecho de que es completamente ultramontana. No muestra ni la amplia visión intelectual ni la espiritualidad del movimiento francés, sino que viene a ser simplemente una defensa fanática, no tanto de la fe católica, cuanto de la institución católica romana".

Cualquiera que haya leído "Criterio" y haya conocido a Mons. Franceschi puede decir quién es el fanático.

Pág. 109: "Un Cristo a quien se conoce en la vida como un niño y en la muerte como un cadáver, cuya infancia desvalida y trágido hado preside la Virgen Madre; un Cristo que se hizo hombre en interés de la escatología y cuya realidad permanente reside en una oblea mágica que dispensa inmortalidad; una Virgen Madre que, por haber gustado la muerte, se convirtió en la Reina de la Vida: ¡Tal el Cristo y tal la Virgen que vinieron a América! El, como el Señor de la muerte y de la vida por venir; ella, como la Señora Soberana de la vida presente".

Pág. 111: "La producción literaria del catolicismo sudamericano ha sido infinitesimalmente pequeña. Es extraordinario, pero no menos cierto, que los "portadores de Cristo" tradicionales en estos países no han producido, desde los tiempos de la Conquista hasta hoy, ningún libro realmente grande y original sobre el cristianismo".

Pág. 118: "Cristo ha perdido prestigio como alguien capaz de ayudar en los asuntos de la vida. Vive en exclusión virtual, en tanto que la gente se allega diariamente a la Virgen y a los santos para pedir por las necesidades de la vida. Es que se les considera más humanos y accesibles que El. Y es bastante curioso que, como nos lo hace ver un escritor argentino, los santos a quienes más peticiones se hacen y cuya imagen se reproduce más frecuentemente en las estampas, son las luminarias menores... El creyente común y corriente es en la práctica un politeísta cuyo panteón preside Nuestra Señora. La verdadera divinidad de la religión popular es la Virgen. La Trinidad, la corona y los santos le rinden acatamiento y a ella conducen".

Pág. 127: "Los dos directores de universidades argentinas están de acuerdo en que al catolicismo sudamericano le han faltado dos rasgos constituyentes de la religión cristiana: la experiencia espiritual interna y la expresión ética externa. La gente posee una religión; pero la religión no la posee a ella. Han practicado la religión, pero no la han vivido. La religión no ha sido objeto de preocupación intelectual ni incentivo para la vida virtuosa. Las almas no han estado en agonía. Ha habido indiferencia, ha habido paz; pero esta última ha sido esa paz imponente, estética, que reina en los cementerios: paz de muerte, no de vida".

Pág. 129: "A Sudamérica llegó un Cristo que ha puesto a los hombres de acuerdo con la vida, que les ha dicho que la acepten tal cual es, y las cosas tal como son, y la verdad tal cual parece ser. Pero ¿y el otro? ¿El que hace que los hombres no estén satisfechos de la vida tal como es, y con las cosas tales como son, y que les dice que, por medio de El, la vida será transformada, y el mundo será vencido, y sus seguidores serán puestos de acuerdo con la realidad, con Dios y con la verdad? Este otro Cristo quería venir; pero se lo estorbaron... Mas hoy, de nuevo, se escuchan voces de primavera que anuncian Su llegada".

Pág. 199: "No hay la menor duda de que la aparición de una serie de Iglesias nacionales en Sudamérica, emancipadas de la influencia de Roma y de la Orden Jesuita, marcaría la alborada de un nuevo día en la historia espiritual del continente".

Este libro del Dr. MacKay y los testimonios de los congresos antes citados, son exponentes del clima en que se produce la embestida protestante: se sienten reformadores del siglo XVI, creen en la corrupción esencial de la Iglesia Católica, quieren sinceramente predicar el Evangelio a paganos disfrazados de cristianos, y la legítima defensa de la Iglesia Católica, se les presenta a ellos simplemente como la obra del diablo en la más cruda intolerancia.

¿Qué decir de tan severas y graves acusaciones que dirigen contra el catolicismo sudamericano?

En primer lugar me parece que esa incomprensión y dureza que muestra en sus juicios es parte de la incomprensión y dureza generales del protestantismo en contra de la Iglesia Católica. La psicología protestante está en el polo opuesto de la católica. Aún autores de nota, proceden generalmente en esta forma: hacen primero una caricatura de la posición doctrinal católica, y después es muy fácil hacer la crítica y aun ponerla en ridículo. Por desgracia —tenemos que reconocerlo— muchos católicos no están libres de este mismo defecto. No siempre logran comprender y captar tal como es el punto de vista protestante. No todos tienen esa maravillosa cualidad de los escritores franceses para entender al adversario y buscar los puntos de contacto. Uno de los resultados del movimiento ecuménico debiera ser el tratar de comprendernos mejor, católicos y protestantes, para buscar así juntos, bajo la inspiración del Espíritu Santo, las vías de la unidad.

La segunda causa de la dureza de la crítica protestante, me parece ser la incapacidad de la mentalidad sajona para comprender el alma española. Casos como el del embajador Bowers son la excepción. En las críticas de los protestantes a los católicos, van envueltas todas las antipatías y todo el desprecio de las razas nórdicas por las razas latinas. Y eso no tiene otro remedio que esperar el afinamiento, de parte de ellos, del espíritu cristiano.

Y por último, debemos reconocer humildemente que tienen razón en muchísimas cosas que nos critican. No sería del caso iniciar un juicio discriminatorio para ver hasta dónde tengan razón. No tenemos todavía, por ninguno de los dos lados, estudios sociológicos científicos. Nos estamos basando mutuamente en simples apre-

ciaciones más o menos apriorísticas. Eso sí que podemos reconocer que el proceso de cristianización del continente quedó incompleto a la fecha de la Independencia, y que la mala calidad del catolicismo sudamericano no es ciertamente un descubrimiento de los protestantes. No negamos el hecho. Pedimos que se lo interprete con cordura y espíritu cristiano.

Los resultados

Veamos ahora los resultados de esta acometida protestante de frente continental.

En el Congreso Evangélico de Montevideo se dijo lo siguiente: "Se puede apreciar fácilmente que muchas personas que han sido atraídas por medio de esfuerzos de evangelización, se pierden al poco andar" (pág. 94), y "El profesor Monteverde, en un discurso entusiasta y ferviente, lamentó la pérdida de tantos miles de niños que frecuentan o han frecuentado nuestras escuelas dominicales, y preguntó si los resultados obtenidos en Sudamérica compensan los esfuerzos desplegados en los años transcurridos" (pág. 172).

Estas confesiones son interesantes; pero muy vagas. Habrá que buscar estadísticas precisas, y al día, puesto que los protestantes crecen con mucha rapidez, y también la población general de América Latina.

Tengo a mi vista dos estadísticas publicadas en 1959, una católica y la otra protestante: el número 100, del 15 de julio, de la revista "Informations Catholiques Internationales", que trae las estadísticas religiosas del mundo entero, y una publicación protestante titulada "Protestant Churches of Asia, The Middle East, Africa, Latin America, and the Pacific Area". Desgraciadamente ninguna de estas dos fuentes es digna de absoluto crédito. Hagamos una comprobación a base de Chile, cuyas estadísticas todos conocemos. La estadística protestante concede a Chile 7.100.000 habitantes y 500.000 protestantes. La población de Chile fue calculada por la Dirección de Estadística, al 31 de diciembre de 1958, en 7.394.425 habitantes. Hoy día debemos estar en los 7 millones y medio. Pero aún así es evidentemente exagerada la cifra de 500.000 protestantes, ya que en el censo de 1952 había 240.000, y es imposible que se hayan duplicado en sólo 7 años. Por su parte la fuente católica asigna a Chile una población de 6.213.000, lo cual es evidentemente un dato atrasado; pero en cambio parece acercarse más a la verdad al indicar 370.000 protestantes en Chile. Me parece que "Informations Catholiques Internationales" depende en sus datos del famoso "Bilan du Monde" cuyo primer tomo fue publicado el año pasado en Francia. Libro excelente y fuente de consulta de primer orden; pero que a Chile, sin embargo, parece dejarlo un tanto pospuesto. Por ejemplo, al dar la lista de las Universidades Católicas del mundo, en Chile cita solamente una, en circunstancias que tenemos tres; y cuando se trata de las facultades de teología, simplemente no cita a ésta nuestra, y sí a la de Colombia que es posterior, y en Argentina cita al Seminario de Villa Devoto y al Colegio de San Miguel. Por eso he renunciado a dar datos exactos, y usaré más bien datos aproximados o relativos, en una linea intermedia entre la estadística católica y la protestante. Creo que el método no es muy científico; pero sí es práctico.

La estadística católica da un total de 5.594.000 protestantes en América Latina. Los protestantes hablan de 5 millones. Pero esta cifra de suyo no indica nada. Tampoco tenemos una idea exacta cuando decimos que en Brasil hay de dos millones a dos millones y medio de protestantes, o que en México llegan al millón. Me parece

que para ubicarnos mejor tenemos que comparar el porcentaje de protestantes, en relación a la población general del país, y después comparar ese mismo país con los demás, para ver las razones del éxito o fracaso del impacto protestante.

Lo primero que resalta es que los territorios bajo influencia inglesa son predominantemente protestantes. Jamaica tiene un 72% de protestantes, y no alcanza a un 7% de católicos. Las Bahamas son también predominantemente protestantes, y hasta la pequeña Bélice tiene un 25% de protestantes. La Guayana Inglesa es casi totalmente protestante.

Vienen en seguida los territorios de influencia norteamericana. Puerto Rico tiene un 10% de protestantes, y Panamá, casi un 6%, aunque sospecho que propiamente en la Zona del Canal, el porcentaje debe ser mucho mayor. Cuba alcanza a un 3,4%.

Los países colonizados por Francia, como Guadalupe, Martinica y Guayana Francesa, tienen un pequeñísimo número de protestantes. No así Haití que tiene un 9%, y el resto no son tampoco católicos, sino en gran parte negros que mantienen sus religiones paganas.

El resto de la Guayana Holandesa es insólito: no tiene mayoría católica ni protestante, sino... mahometana.

Concretémonos a los países de origen español y portugués que son la inmensa mayoría. En el censo de 1952, Chile tenía un 4,2% de protestantes. Hoy día debe tener un 6%. Frente a él, en el extremo opuesto, hay varios países que tienen menos de 1%: Bolivia, Colombia, Costa Rica, Honduras, Perú, Uruguay y Venezuela.

¿Cuál es la causa del mayor porcentaje de protestantes en Chile?

Se dice generalmente que los protestantes surgen donde no hay sacerdote; pero tenemos que Chile es quizás el país de América Latina donde hay menos escasez sacerdotal. No estamos bien; pero tampoco estamos menos mal que todos esos países que tienen menos del 1%. No está entonces la explicación en la escasez de sacerdotes.

Aventuremos otra hipótesis. Chile es el país británico de Sudamérica. La sobriedad de su carácter y su estabilidad institucional pudieron haber facilitado la propaganda de los misioneros norteamericanos. Pero tenemos que Uruguay ha tenido ahora último —precisamente en el auge del protestantismo— mayor estabilidad todavía que Chile, y sin embargo tiene sólo un 0,4% de protestantes, muchos de ellos provenientes de colonias extranjeras como los valdenses. Y por otra parte, en los países sajones, Inglaterra y Estados Unidos, el catolicismo ha tenido un gran auge, precisamente en la misma época del auge del protestantismo en Chile.

¿Será acaso la ignorancia religiosa de nuestro pueblo y la mala estructura de nuestra organización eclesiástica? Pero no estamos ciertamente peor que Bolivia, Venezuela u Honduras.

Será, por el contrario, que la mayor religiosidad de nuestro pueblo era un campo más propicio para la reforma. Es difícil medir la religiosidad de un pueblo; pero no me atrevería a decir que en Chile hay más religiosidad que en Colombia, y sin embargo, Colombia no alcanza a tener un medio por ciento de protestantes. Y México, otro pueblo altamente religioso tiene apenas un 3,3%, es decir, la mitad de Chile.

Quizás podríamos establecer la regla de que los pueblos más cargados de sangre indígena son los más refractarios a la influencia protestante, como Bolivia, Ecuador, Honduras, Perú con menos del 1%, y aún Paraguay con el 1,5%. Pero esta regla no es absoluta, ya que Guatemala tiene un 5%, el segundo lugar después de

Chile, y el mismo México, con un 3,3%, está entre los más inficionados. Por otra parte Uruguay sencillamente no tiene indios y Argentina tiene casi tan pocos como Chile (3% y 2%, respectivamente), y Argentina tiene un 2% de protestantes, es decir, la tercera parte de Chile.

Busquemos la solución por otro lado. La penetración protestante comenzó naturalmente por la periferia del continente, y como Chile está entero en la periferia, fue el más afectado. Bolivia, Paraguay y aún Ecuador podrían ser argumentos de esta tesis. Pero tenemos de otro lado que por lo menos la mitad del interior del continente está ocupado por Brasil, y Brasil tiene un 3,5% de protestantes, uno de los porcentajes por encima del término medio. Aunque hay que reconocer que la mayor parte de su población está en la costa, con lo cual el argumento pierde la mitad de su valor. Pero El Salvador es una faja costera como Chile, y tiene apenas el 1%. De otra parte, el mayor impacto del protestantismo en Chile no se ha producido propiamente en la costa, sino en la región de la Frontera, y principalmente en Temuco, que es quizás la parte menos marítima de Chile.

Renunciemos entonces a hacer comparaciones con otros países y concentremos nuestra atención en los pentecostales. Constituyen un 75% de los protestantes chilenos y son un fenómeno único en la América Latina. Si descartamos a los pentecostales y nos quedamos con las otras iglesias protestantes de origen extranjero, bajaremos también nosotros a un pequeño porcentaje del ½%. Pero siempre está la pregunta: ¿Y por qué los pentecostales surgieron y se desarrollaron justamente en Chile y no en los demás países? Tiene que haber una explicación de este hecho.

En resumen, para tratar de explicar el caso de Chile, hemos tenido que dar a conocer las estadísticas de casi todos los otros países —de modo que no valdría la pena repetirlas— y la verdad es que no he logrado explicar nada.

Solamente he querido probar que el problema es mucho más complejo de lo que aparece a primera vista, que no se puede estudiar con simples conjeturas a priori como lo he hecho, sino que hay que emprender un estudio sociológico serio. En otras palabras, frente al problema protestante en nuestro continente, recién estamos abriendo los ojos, parece que en Chile antes que en otras partes; pero todavía no sabemos en qué consiste, ni menos acertamos con su solución.

Para terminar quisiera rendir un homenaje al P. Pablo Wattson, creador de la Octava de la Cátedra de la Unidad, tan desconocida en Chile, y hacer votos porque también en América Latina se organice el movimiento por la unidad de la Iglesia, que es —a mi juicio— la mejor respuesta al avance protestante.

Protestantes en América Latina

	"Protestant Churches..."			"Informations Cath. Internationales"		
	Población	*Prot.*	*%*	*Población*	*Prot.*	*%*
Bahamas	120.000	casi todos		84.000		
Bermudas	50.000	19.000	38			
Cuba	6.000.000	200.000	3,3	6.167.000	215.732	3,49
S. Domingo	2.500.000	30.000	1,2	2.173.000	22.500	1
Guayana Ingl.	500.000	casi todos		3 Guayanas	929.000	
Guayana Franc.	30.000	pocos				
Martinica	250.000	pocos				
Guadalupe	250.000	pocos				

	"Protestant Churches..."			"Informations Cath. Internationales"		
	Población	*Prot.*	%	*Población*	*Prot.*	%
Haiti	3.500.000	310.000	8,85	3.250.000	313.300	9,64
Puerto Rico	2.200.000	250.000	11,36	2.246.000	147.500	6,56
Guayana Hol.	190.000					
Jamaica e Islas	2.727.000			1.400.000	1.000.000	71 42
Argentina	20.000.000	400.000	2	18.658.000	364.369	1,95
Bolivia	3.300.000	23.700	0,71	3.113.000	29.373	0,94
Bélice	80.000	20.000	25	79.000		
Chile	7.100.000	500.000	7	6.213.000	370.000	5,92
Colombia	12.500.000	60.000	0,48	12.475.000	45.500	0,36
Costa Rica	1.000.000	7.000	0,7	934.000	10.989	1,17
Ecuador	3.500.000	6.000	0,17	3.488.000	4.888	0,14
El Salvador	2.300.000	21.300	0,92	2.034.000	29.189	1,45
Guatemala	3.000.000	150.000	5	2.898.000	142.465	4,91
Honduras	1.600.000	10.100	0,63	1.500.000	22.000	1,46
México	30.000.000	1.000.000	3,3	26.431.000	910.951	3,44
Nicaragua	1.300.000	40.000	3	1.066.000	37.666	3,53
Panamá	900.000	50.000	5,5	805.000	47.722	5,92
Paraguay	1.200.000	20.000	1,6	1.665.000	22.839	1,37
Perú	9.000.000	30.000	0,33	8.550.000	72.789	0,85
Uruguay	3.000.000	13.000	0,43	2.677.000	10.459	0,39
Venezuela	6.000.000	20.000	0,33	5.729.000	17.776	0,31
Brasil	61.000.000	2.500.000	4	55.837.000	1.756.000	3,14
Antillas Hol.	190.000			181.000		
Trinidad y Dom.				1.111.000		

Consideración Sociológica de las Sectas Chilenas

R.P. Renato Poblete, S.J., S.Th. L., M.A.
del Instituto de Sociología de los RR. PP.
Jesuitas.

La teología basada en la Revelación de Dios es la más sólida de todas las ciencias. Ella habla de quién es Dios y cuáles son los designios que Dios tiene sobre los hombres. La misión del teólogo es transmitir este mensaje de Dios a los hombres. Este mensaje cae en un recipiente humano, en estructuras psicológicas y sociales bien definidas. El teólogo no puede prescindir del conocimiento de los marcos sociales en que vive el hombre. El ha de tomar en cuenta las características sociales en las cuales está viviendo el hombre.

Para estudiar un acercamiento de los distintos grupos cristianos parece ser necesario abordar ciertos aspectos sociológicos que pueden esclarecer las causas de tales separaciones. Christopher Dawson sugería, hace varios años, un estudio sociológico profundo antes de entrar en disquisiciones teológicas, y sobre todo antes de entrar a estudiar la historia de la Iglesia. Dawson dice: "La mayoría de los grandes cismas y herejías en la historia de las Iglesias cristianas han tenido sus raíces en antipatías sociales o nacionales y si esto hubiese sido claramente reconocido por los teólogos, la historia de la cristiandad hubiese sido diferente" (1). El análisis sociológico de las causas de la formación de los grupos religiosos puede dar al teólogo un material excelente para hacer su reflexión teológica, basada en los datos que le da la sociología. Las divergencias doctrinales fueron muchas veces una consecuencia de separaciones psicológicas y sociales: se trató de desvirtuar la verdad para poder justificar una separación cultural. El cisma de Oriente no fue totalmente originado por el problema del "Filioque" (2) sino por razones culturales y sociales bien distintas. Tal vez una colaboración positiva al problema de unión de las creencias religiosas consista en un conocimiento más profundo de los problemas sociológicos que producen tales separaciones.

---

(1) Dawson, Christopher, "Sociology as a Science", *Cross Currents*, vol. IV, N.º 2. Winter 1954, p. 136.

(2) Se refiere a la procedencia del Espíritu Santo, del Padre y del Hijo.

Hará 30 años que el gran teólogo protestante Richard Niebuhr escribió un libro llamado "Social Sources of Denominationalism" en el que muestra con gran visión sociológica la relación entre fenómenos sociales y el origen de las sectas y denominaciones protestantes. Dice que "las denominaciones, las Iglesias, las sectas son grupos sociológicos cuya diferenciación principal tiene que ser buscada en la conformidad que ellas tienen con un orden de clases sociales y castas (3). Es tal correlación entre fenómenos sociales y religiosos la que se expondrá en este trabajo.

Una primera sugerencia es que la proliferación de sectas protestantes entre la gente del pueblo es una respuesta a un doble fenómeno social: primero, a la situación de lo que Durkheim ha llamado "anomía" y segundo, a una positiva búsqueda del espíritu de comunidad.

Este trabajo comprende: a) una tipología de secta e Iglesia; b) esbozo de algunas teorías que se han formulado sobre el origen de las sectas; c) un análisis sociológico del problema de la anomía y de la búsqueda de comunidad; d) finalmente, exposición de los datos de una investigación sociológica sobre la motivación en la formación de las sectas pentecostales.

a) *Tipología de secta, Iglesia y denominación*:

Ernst Troeltsch fue uno de los primeros en formular una tipología de las organizaciones religiosas que es hoy comúnmente aceptada en la Sociología de las Religiones. En su libro: "The Social Teaching of the Christian Churches" (4) dice que en la historia de la cristiandad siempre han coexistido dos tendencias: una hacia el conservantismo, aceptando los valores del mundo y la otra hacia el radicalismo, distinguiéndose por una posición hostil al mundo. Para Troeltsch la Iglesia es universal y desea hacer llegar su mensaje a toda la humanidad; la secta está formada por grupos pequeños que aspiran a una perfección personal y pretenden tener una estrecha fraternidad entre los miembros del grupo. La Iglesia utiliza el estado y las clases directoras. Ella pasa a ser una parte integrante del orden social existente. Las sectas están siempre conectadas con las clases inferiores y trabajan en un apostolado de abajo para arriba. La secta insistirá en una relación directa del individuo con Dios prescindiendo de un cuerpo eclesial. La Iglesia, por el contrario, pondrá un énfasis en la mediación jerárquica. Esta tipología se basa sólo en características sociales y no en características de creencias. A esta clasificación de sectas e Iglesias Niebuhr agrega un nuevo concepto: la "denominación". La denominación es un estado avanzado de secta. Una vez que la secta pierde sus elementos carismáticos comienza el proceso de la institucionalización y se empieza a entrar en compromisos con el mundo. Para Niebuhr este paso es inevitable pero, pese a eso mismo, critica las denominaciones como la hipocresía más grande existente. La vida austera de los miembros de la secta hace que su situación económica se mejore. Ellas ven un verdadero ascetismo en el trabajo y además, muchas de ellas, tienen entre sus principios la idea de que el éxito económico es una señal de predestinación. Todo esto conduce a una acentuación de algunos principios mundanos que harán perder las características de la secta. Liston Pope, en su libro "Millhands and Preachers" (5), habla también de este paso de secta

---

(3) Niebuhr H. Richard. *The Social Sources of Denominationalism.* New York. Meridain Books, 1957.

(4) Troeltsch. Ernst. *The Social Teaching of the Christian Churches.* 2 vols. (Tras. Olive Wyon, New York: Mac Millan Co. 1950.

(5) Pope, Liston. *Millhands and Preachers.* New Haven: Yale University Press, 1953.

a denominación. Dice que este proceso no sólo se debe a este aspecto de mejora económica, sino que, a medida que aumenta el número de miembros y la secta empieza a tener mayor influencia en la sociedad, cualesquiera que sean las raíces de su ambición —fervor evangélico, rivalidad con otras sectas— la secta empezará a acomodarse con la cultura reinante. Es imposible que aquellos que pertenecen a una secta puedan permanecer separados del mundo social donde les toca vivir. Los miembros encuentran en sus grupos pequeños la fuerza que necesitan para vivir sus principios sectarios, pero no pueden escapar a las otras relaciones mundanas que les hacen cambiar poco a poco sus perspectivas primitivas. Para perseverar y estabilizarse la secta no puede basarse sólo en el entusiasmo de los seguidores, es necesario que se haga una organización horizontal; las primeras reuniones hechas en una pieza cualquiera son seguidas meses más tarde en un local más apropiado que ha tenido que ser adquirido, después se tratará de comprar un piano, o libros de cantos, se comenzará a distribuir responsabilidades y poco a poco vendrá la institucionalización, pasando la secta al estado de denominación. La secta en estado puro sólo se encuentra por un corto período. Como dice Niebuhr: el sectarismo, propiamente hablando, sólo puede durar una generación.

Para resumir esta tipología de secta e Iglesias conviene presentar los elementos comunes que enumeran los sociólogos anteriormente mencionados como así mismo Park y Burgess Simmel, von Weise y Beker. Las características de la Iglesia son: a) uno es miembro por nacimiento, los ritos de incorporación se hacen cuando el nuevo miembro es niño; b) ella administra los medios de la gracia con todos sus concomitantes sociológicos y dogmáticos, hay una jerarquía y un dogma; c) está orientada a la conversión de todos; d) tiene una tendencia a contemporizar con el mundo. La secta por el contrario está caracterizada por: a) separación y crítica de las demandas de la esfera secular prefiriendo el aislamiento antes que contemporizar con el mundo; b) está constituída por grupos exclusivos con actitudes bien características y reducidas a estructuras sociales bien determinadas; c) hay en ellas un énfasis en la conversión previa a la aceptación como miembro del grupo; d) hay una elección voluntaria del grupo en oposición al bautismo o rito de iniciación en los niños. La secta es siempre un grupo ascético, trata siempre de establecerse en el plano de una sola estructura social fundando así el "sacerdocio de todos los fieles". La secta es una respuesta de los grupos que por una u otra razón no calzan totalmente con las religiones "sobreinstitucionalizadas". J. Milton Yinger define una secta como "un movimiento en el cual el énfasis principal está puesto en un intento de satisfacer por medios religiosos varias necesidades básicas del individuo, sean éstas emocionales, o una búsqueda de un sentido de dignidad, o un sentido de pertenencia."

Es claro que en ninguna secta o denominación o Iglesia se encuentran los elementos mencionados anteriormente en un estado puro. Lo que aquí en Chile se llama generalmente secta es una mezcla de lo que hemos definido como secta y denominación. Los grupos pentecostales y los metodistas pentecostales, los que generalmente son conocidos como evangélicos han comenzado en su mayor parte siendo sectas típicas, pero a medida que han pasado los años han experimentado esa transición de secta a denominación.

Mucho se ha dicho que los grupos sectarios no duran, que son entusiasmos pasajeros, que el carácter carismático de los líderes no es eterno, que el fervor y celo de los recién convertidos no puede durar. Todo esto es verdad: la secta como tal dura tan sólo una generación; pero eso no impide que se vaya institucionalizando y pase a ser una denominación en el sentido sociológico. Este proceso puede acarrear

la pérdida de algunos miembros o la disminución del fervor y celo, pero éste es un precio que se paga por la estabilidad y el orden que se obtienen.

b) *Teorías sobre la formación de sectas:*

E. R. Hartz en "Social Problems in North Carolina" (6) dice que hay una correlación entre la inestabilidad de residencia y el aumento de miembros en las sectas. Esta teoría parece sugerir lo que más adelante se dirá sobre el problema de la anomía. Otra teoria dice que las sectas son un producto del fracaso de las Iglesias institucionalizadas por satisfacer las necesidades religiosas de ciertos grupos marginales de la población. Las Iglesias de Dios y otras similares tienen en sus servicios, como nota característica, la condenación de la frialdad de las Iglesias establecidas, sus miembros se declaran "desilusionados" de las Iglesias antiguas. Otra teoría, presentada por A. T. Boisen en "Religion and Hard Times", correlaciona el problema de las sectas con problemas económicos. Así dice que los sectarios se encuentran en su mayoría en las clases económicas más pobres. El énfasis "transmundano" que tiene en sus doctrinas es una compensación contra la pobreza y un deseo de trascender el estado en que se encuentran actualmente. La gran multiplicación de las sectas durante la época de depresión de 1930, en los Estados Unidos, sería una confirmación de esta teoría (7). Otros atribuyen el problema de la multiplicación de las sectas a causas psicológicas. Los servicios religiosos frenéticos representan un desahogo de represiones psicológicas; son un modo de satisfacer el deseo de expresarse, de identificarse cada uno con poderes más grandes, como sería pensar que uno posee el Espíritu Santo.

Liston Pope dice que la secta representa una reacción, manifestada al principio en lo puramente religioso, contra las instituciones sociales y religiosas existentes. Son una protesta contra las deficiencias de las Iglesias constituídas en satisfacer las necesidades de aquellos seres que están en las esferas marginales. Los nuevos miembros de las sectas no pertenecían a ningún grupo, estaban —por así decirlo— abandonados, de allí que se entregaran con entusiasmo a cualquier institución que se dignó fijarse en ellos.

Finalmente John A. Holt, al analizar los orígenes de lo que él llama "Holiness Religious" —que presenta características iguales a las de los movimientos pentecostales— ofrece las siguientes sugerencias en lo que se refiere a la formación de estas sectas:

1.— Estos movimientos religiosos son el producto de la desorganización social y de conflictos culturales, debidos a la rápida migración urbana y al proceso de desintegración de las poblaciones rurales.

2.— Estos movimientos son algo típicamente social. Hay seres que están experimentando un problema social agudo de desadaptación y que desean volver a encontrar un sentido de seguridad a través de los "revivals" religiosos.

3.— Este deseo de reintegrarse en la sociedad lleva una tendencia a ser reformista en vez de revolucionario; de hecho las sectas no prometen ayudar a desarraigar las deficiencias de los males sociales. Las creencias y su ética tienden a inspirar una fe y un cierto tipo de comportamiento que hace que los miembros de las sectas se sientan por encima de su propia clase social.

------

(6) Hartz E. R. *Social Problems in North Carolina*, A. M. Thesis, Duke University, 1938.

(7) Boisen, A. T. "Religion and Hard Times", *Social Action*, March 15, 1939.

4.— Muchas veces el sistema religioso establecido pierde su habilidad para satisfacer necesidades de los individuos o de los grupos. Las deficiencias de estos sistemas religiosos, ya sea en su doctrina o en su rito, y la falta de adaptación, son los grandes factores que dan origen a las sectas (8).

Otro sociólogo que ha formulado algunas hipótesis sobre la formación de sectas es J. Milton Yinger. En su libro "Religion, Society and the Individual" (9) dice que cuando un sistema religioso pierde la capacidad de satisfacer las necesidades del individuo o del grupo social se desarrolla en ellos el espíritu de secta. Así, por ejemplo, las clases bajas al no encontrar en las Iglesias establecidas un medio para satisfacer sus necesidades emocionales, su deseo de dignidad, rechazarán a dichas Iglesias y a la sociedad que con ellas se identifica, dando origen a grupos sectarios.

Todas estas teorías sobre el origen y propagación de las sectas tienen elementos válidos y una explicación adecuada de este fenómeno no puede ignorar estos elementos.

c) *La anomía y la búsqueda de la comunidad.*

Anomía: Se quiere sugerir en este trabajo que las sectas representan una respuesta de la reestructuración de actitudes religiosas en una situación de lo que Durkheim ha llamado la "anomía".

Este concepto ha despertado gran interés en las ciencias sociales. Uno de los primeros en introducirlo en el vocabulario sociológico fue Emilio Durkheim. Para este sociólogo este concepto significaba una condición de relativa falta de normas en una sociedad o grupo. En su teoría sobre el suicidio habla de tres tipos de suicidio: egoísta, altruísta y anómico. El primero, es resultado de una falta de integración del individuo en la sociedad, lo que prueba mostrando la correlación que existe entre el número de suicidios y la falta de integración en los grupos sociales que más inmediatamente rodean al hombre. El suicidio altruísta ocurre cuando la integración en la sociedad es exageradamente fuerte, hasta llegar a la pérdida de la propia personalidad. Entonces el "yo" no es considerado como algo propio sino identificado, por ejemplo, con el Estado. El tercer tipo —el "anómico"— es el resultado de una falta de esa regulación que encuentra el individuo en la sociedad. El estado de anomía se encuentra cuando las fuerzas morales que regulan las relaciones humanas están debilitadas, cuando el hombre se creen libre de toda regulación y no sabe qué es lo que se espera de su comportamiento. La anomía está caracterizada por dos elementos: a) hay una quiebra de las estructuras sociales en las cuales el individuo debería encontrar el soporte y el alimento necesario para su seguridad psicológica; b) hay una pérdida del consenso y de la aceptación de los standards y normas que previamente fueron aceptadas y que regulan la vida social. En toda sociedad debe existir una serie de metas bien definidas que dirijan la acción que el individuo debe seguir. La falta de estos objetivos definidos conduce al estado de anomía. Talcott Parson caracteriza la anomía como "el estado donde un gran número de individuos se encuentran desprovistos de algún

---

(8) Holt, J. B. "Holiness Religion: Cultural Shock and Social Reorganization", *American Sociological Review*, 1940. pp. 740-47.

(9) Yinger, J. Milton. *Religion, Society and the Individual*, New York: Mac Millan, 1957.

tipo de integración en los marcos institucionales ya establecidos. Esta integración es esencial para su propia estabilidad personal y para suavizar el funcionamiento del sistema social." (10) Una de las reacciones típicas del individuo en un estado de anomía es la inseguridad. Se podría decir que existe este estado cuando las normas sociales se han debilitado y ejercen una presión mínima sobre las aspiraciones y comportamiento del individuo. El concepto de anomía podrá ser comprendido mejor una vez que se analice lo que es la búsqueda del espíritu de comunidad. Podría decirse que el concepto de anomía tiene su antítesis en el concepto de comunidad. Hay, por así decirlo, un proceso dialéctico en el cual la falta de normas y objetivos produce la anomía. Esta situación tiende a su vez a producir, como protesta, una búsqueda de comunidad. Este proceso parece ser natural en el hombre ya que siendo éste un ser social necesita de sus semejantes para satisfacer sus necesidades tanto espirituales como materiales.

Comunidad

Llama la atención a quienes estudian el comportamiento humano, la paradójica situación en que se encuentra el hombre. Por una parte el hombre parece encontrarse solo, abandonado en medio de la muchedumbre que lo rodea, "arrojado a la existencia", como dirian los existencialistas, "en una situación de anomía" que hemos descrito anteriormente. . . y, por otra parte, parece haber en él una búsqueda del "tú" o más propiamente una búsqueda del "nosotros". Hoy se observa junto con esa dislocación social, una gran tendencia a formar toda clase de pequeñas agrupaciones. Hay un marcado deseo en el hombre de integrarse en la sociedad a través de esas agrupaciones. Este fenómeno no es algo aislado; por todas partes se ve la proliferación de "comunidades"; es la respuesta que se ha encontrado contra el impersonalismo de la sociedad en que vivimos, contra la falta de integración del individuo en la sociedad de este mundo urbano de grandes migraciones.

Fundamento histórico de la comunidad.

La anomía se contrapone a la realidad de la comunidad: esto ya quedó abundantemente expuesto; pero parece oportuno profundizar todavía en este problema. Para lograrlo, será necesario esbozar una análisis histórico del siglo pasado y de los primeros decenios de este siglo, que constituyó una crítica a la época anterior; del individualismo y del individuo autónomo que se bastó a sí mismo, produciendo la réplica sociológica de la anomía: la comunidad.

Palabras como "cambio", "progreso", "razón", "libertad", fueron símbolos sagrados para una serie de generaciones. Se decía que el dinamismo interno de la historia había llevado —como una necesidad— a la emancipación del individuo de aquel estado "tiránico" e "irracional" que se había heredado del pasado. Se decía que era necesario desprenderse de los lazos que nos ligaban con antiguas costumbres, con antiguos grupos sociales como la familia y los gremios. Los apóstoles del individualismo dijeron que cada conquista, cada progreso, traía consigo cierto grado de desorden, que algo había que sacrificar, y en este caso el sacrificio fue el

---

(10) Talcott Parsons, "Some Social Aspects of the Facist Movement", *Essays in Sociological Theory*, rev. ed. Glencoe, Illinois: The Free Press, 1954.

desarraigo del hombre de los lazos familiares y la desintegración de las pequeñas ciudades. Fue una época de un marcado optimismo en la potencialidad infinita de la razón; se pensó que uno podía encontrar por sí mismo, y en sí mismo, la verdad, la justicia y la felicidad. Una falsa concepción de lo que es la persona humana, hizo olvidar al hombre su relación esencial con Dios y con sus semejantes.

Como primera reacción contra ese individualismo apareció un exagerado colectivismo, futura fuente de todas las tendencias socializantes. Aquí nuevamente se perdió el sentido del hombre como persona y consecuentemente se le sacrificó al todo social. Esto iba a dar más tarde origen a los sistemas colectivistas.

Hoy, los que estudian la sociedad, encuentran que están en boga otras palabras y otros símbolos. Palabras tales como "desorganización", "desintegración", "inseguridad" han pasado a ser típicas. Aumentan la aprehensión y la incertidumbre. El hombre parece estar acechado por el espectro de la soledad. El crecido individualismo y la dislocación social lo amenazan. El sociólogo norteamericano Robert A. Nisbet nos dice que hay un claro debilitamiento de la fe en la estabilidad del individuo, y en los beneficios tantos sicológicos como morales que pudo haber traído el individualismo. Nos dice, asimismo, que nuestro tiempo ha recibido, no un individuo libre, sino un individuo perdido, que no hemos heredado la independencia sino el aislamiento. Esos mismos términos "impersonalismo", "individualismo", han llegado a significar condiciones patológicas de la sociedad.

Los sociólogos no consideran al siglo pasado como una emancipación creadora, sino más bien como una época de inseguridad estéril. Este "librarse" de los lazos tradicionales de clase, religión, parentesco, no ayudó al hombre a sentirse libre sino alienado. De hecho, la "ansiedad", la "inseguridad" han llegado a encarnarse en las novelas más famosas de nuestro tiempo. Riesman, en su libro "The Lonely Crowd" (Muchedumbre Solitaria) nos habla del fenómeno de la despersonalización, de la soledad del hombre en medio de las multitudes de las grandes ciudades. El individuo desarraigado que busca desesperado una significación, un sentido para su vida, un ser "alguien", que ansía cualquier clase de amistad o asociación en una comunidad, es un tema tan común hoy en día como lo fue el del triunfo del individualismo en el siglo pasado.

Para Dostoievsky, el más grande de los vicios es proclamar la autonomía espiritual y moral y abandonar los lazos que ligan al hombre con sus semejantes.

Por mucho tiempo, en el pensamiento europeo, el punto de vista del hombre autónomo e independiente tuvo un gran ascendiente en la filosofía moral, en la teología protestante y en las ciencias sociales, pero hoy encontramos en esas mismas esferas otras tendencias. El protestantismo que había puesto un gran énfasis en lo inmediato de la relación del individuo con Dios, olvidando la necesidad de un cuerpo visible, de una mediación jerárquica, ha ido poco a poco aceptando la necesidad de signos sensibles, de una comunidad humana para llegar a Dios. La pérdida de visión de la Iglesia Visible, de una comunidad, puede llevar a la pérdida misma del sentido de Dios.

Búsqueda de comunidad.

Felizmente, surge hoy una reacción contra la herencia recibida del pasado. El hombre anhela estar integrado, tener un "status", un "rol", ser miembro de un grupo. Se da cuenta que "pertenecer" y no "escapar" tiene un valor imperativo.

Si se pregunta cuál es la razón de esa búsqueda de comunidad en el hombre, se dirá que es una reacción contra el estado de abandono, soledad y ansiedad; vale decir en contra de la ANOMIA y que sólo encuentra satisfacción en el pequeño grupo, donde las relaciones son primarias, personales, de tú a tú. Cuando estamos en grandes grupos, trabajando en grandes empresas, experimentamos que somos distintos que cuando nos encontramos en el pequeño círculo de amigos. Allí parece el hombre encontrarse a sí mismo y reafirmar su personalidad, ser alguien; allí puede uno hablar, opinar con la tranquila seguridad de encontrar resonancia. Uno busca relaciones que sean mediadoras entre uno y el mundo político, económico, moral y religioso. Existe un interés por pertenecer a esas pequeñas asociaciones en las cuales los valores humanos se han puesto más en relieve. En todas partes se hacen esfuerzos para encontrar valores, tener una posición y una seguridad que antes eran dadas por la familia, el vecindario y las pequeñas agrupaciones. Estos grupos que median entre el hombre y la sociedad, son los que tienen un valor decisivo en la vida concreta de los individuos. En estos grupos han nacido los tipos primarios de identificación, afecto, amistad, prestigio, reconocimiento; dentro de estos grupos se han encontrado los incentivos más poderosos para el trabajo, el amor, y la oración. Sólo en estos pequeños grupos se encuentra un sentido claro de la existencia y de la satisfacción de los deseos íntimos comunitarios que tiene el hombre.

Este mismo fenómeno se ha comprobado en Sociología Industrial. Elton Mayo en su estudio sobre Western Electric y otras grandes fábricas norteamericanas nos habla de una correlación existente entre productividad y sentido de grupo. A medida que existe una mayor integración del individuo en su trabajo es mayor la productividad. Mayo habla de la importancia que tienen los grupos "mediadores" que ligan firmemente al individuo con los grupos sociales más grandes. Todo esto prueba que el hombre tiene una necesidad vital de esas pequeñas organizaciones, de esos grupos primarios. Un estudio de Edward A. Shils y Morris Janowitz sobre "cohesión y desintegración del ejército alemán durante la Segunda Guerra Mundial" habla del mismo fenómeno: la necesidad de grupos pequeños que respondan a esta búsqueda de comunidad para dar una mayor cohesión y eficacia a las unidades del ejército. Más que la convicción política que el Partido Nacional Socialista podría darle, la existencia de grupos primarios fue clave del éxito del ejército alemán; los grupos primarios son los que dan un verdadero espíritu comunitario.

La organización de los alcohólicos anónimos "AA" que tiene por finalidad la recuperación de las personas alcohólicas está basada, toda ella, en dar al enfermo un sentido de seguridad, de hacerle comprender que él no está solo, que es un ser útil y toda la recuperación está basada en darle un verdadero sentido de comunidad, en canalizar este deseo básico del hombre.

¿Qué es una comunidad?

El término comunidad ha sido tomado en sentidos muy diversos. Se le aplica a una aldea, a una tribu, a una nación, y actualmente se habla de "comunidad de las naciones europeas", de la "comunidad de los países iberoamericanos". En un sentido más estricto la comunidad es una unidad social cuyos miembros reconocen un suficiente número de intereses, de modo que se pueda tener una actividad común en la vida. Robert Mac Iver en su libro "Society" afirma que la comunidad es la agrupación de hombres más exclusiva, marcada por la posibilidad, que tiene cada

miembro para vivir su vida totalmente dentro de ella. En realidad, la comunidad no necesita ser autosuficiente ; y de hecho, a medida que la civilización avanza, esa autosuficiencia es menos necesaria.

Hay dos elementos básicos en toda comunidad: poseer un área o territorio; y participar de los sentimientos de comunidad. El elemento área ha sido siempre característico. Aun las comunidades nómadas han tenido un lugar común, aunque lo cambiaban continuamente. De ese terreno común es de donde, en parte, se derivaban los lazos de solidaridad. Todos los que nacimos en un mismo suelo sentimos simpatía por los coterráneos. El pedazo de tierra que ocupamos, más que una porción de suelo, pasa a ser "nuestro suelo" enriquecido por una historia y experiencias comunes. El tener recuerdos, tradiciones, costumbres, instituciones, ayuda al hombre en su espíritu gregario.

Ciertas circunstancias crean este sentimiento: la residencia temporaria de los pasajeros de un barco; el estar en una colonia de vacaciones; el enfrentarse con un problema que atañe a cierto grupo. Tal sentimiento de comunidad como fuerza organizadora, se manifestaba aun en los campos de concentración, donde los grupos más heterogéneos, privados de toda relación con el mundo exterior, bajo la opresión y sufrimiento, establecían un cierto tipo de vida comunitaria.

El elemento área ha perdido algo su valor. Hoy existen vecindarios que no son comunidades, en los cuales los hombres no se conocen. De esto nos podríamos dar cuenta si tratásemos de hacer una nómina de los nombres de nuestros vecinos más inmediatos. Falta el sentimiento de comunidad. El habitar en un espacio común, aunque es importante no es suficiente para crear dicho sentimiento. Es necesario tomar conciencia de que estamos participando en algo común y con una finalidad determinada. Así un convento, un monasterio, son típicas comunidades.

Elementos del sentimiento de comunidad.

Con la conquista del espacio por los medios rápidos de comunicación, se puede decir que el hombre trasciende las distancias; por eso, aun sin un territorio determinado se puede crear un sentimiento de comunidad. Este sentimiento se desarrolla en el mismo proceso de socialización por el cual uno se va integrando a la sociedad, se fortifica por las ayudas exteriores de la educación y combina varios elementos, -varios tipos de actitudes que están entremezcladas. Mac Iver, junto con otros sociólogos, nos habla de los siguientes elementos:

a) "*Sentimiento-nosotros*" (we-feelings): es un sentimiento de participación colectiva en una unidad invisible que lleva al hombre a identificarse con otros hombres, de modo que cuando dice "nosotros", no hay división de personas. Es el sentido de pertenencia al grupo; no se habla de lo mío sino de lo nuestro. Se sale del egoísmo y de la búsqueda de sí mismo para tener una actitud alótica de identificación con el grupo. Es sentimiento propio de quienes tienen un interés común o una misma necesidad, o de los que se ven atacados.

b) "*El sentimiento de rol*" por el cual cada persona se da cuenta que tiene un papel en el engranaje social, que tiene sus propias funciones dentro del grupo.

c) "*Sentimiento de dependencia*" íntimamente ligado al anterior, es la actitud de subordinación del individuo al todo social; es la conciencia de depender del grupo, de necesitarlo para mejor expresarse, para satisfacer sus necesidades sicológicas y sociales. La comunidad pasa a ser el gran hogar que lo sostiene, el refugio

en la soledad y temores que acompañan al hombre en el aislamiento tan común de la vida moderna.

Estos sentimientos se manifiestan en distintos grados en las comunidades humanas; pueden ser ellos el resultado natural de una situación o pueden ser canalizados en un cierto tipo de asociación. Esta búsqueda de comunidad no puede ser negada; ella brota del ser racional y social del hombre.

Es interesante comprobar en las grandes ciudades la multiplicación de asociaciones con los fines más diversos: culturales, caritativos, religiosos, deportivos, etc. Se observa una proliferación de clubes y de toda clase de asociaciones. Este deseo comunitario se expresa con lazos menos rígidos en los grupos de "las esquinas" en torno a una radio de un bar o de un café, o de un modo más organizado en las pandillas de muchachos que tienen un código casi religioso que les da la sensación de unidad total.

Algo semejante se encuentra en la formación de poblaciones "callampas" donde se crean lazos de solidaridad entre las personas que sufren las mismas angustias, las mismas miserias y que ansían poseer un día un pedazo de tierra. Este sentido comunitario se manifiesta en el interés por formar centros de vecinos, centros de madres donde las mujeres se reúnen en grupos, por manzanas, para perfeccionarse en los quehaceres domésticos.

Andrés Brien en un artículo titulado "Les Petites communautés soutien de la foi" dice que la existencia de las pequeñas comunidades es el fenómeno social de nuestros tiempos. Prueba esta afirmación mostrando la proliferación de las sectas en los medios populares. El hombre despersonalizado por la existencia anónima de nuestra época busca estar en pequeños grupos que están llenos de entusiasmo, incluso llegando muchas veces al punto del fanatismo. Allí reconstruye el hombre sus fuerzas. La vida intensa del grupo exalta su personalidad; en él, tomado por la corriente irresistible del entusiasmo, descubre en sí fuerzas que le eran desconocidas. La vida común estimula las fuerzas de iniciativa y sacrificio y da al individuo un sentido de participación en algo que es digno. El autor insiste en la necesidad de comunidades para poder vivir una fe. Se podría afirmar que la historia de la Iglesia está llena de esta verdad, en las primitivas comunidades de Jerusalén, la vida monástica, y las comunidades de cristianos de nuestro tiempo.

Se podría decir que hoy, para vivir la fe, se necesita también del calor que se encuentra en los pequeños grupos. Prueba de ello parece ser el éxito que han tenido esas "comunidades" que son los "grupos de Nazareth" del Movimiento Familiar Cristiano donde se reúnen unos cuantos matrimonios para formarse espiritualmente, comentar los problemas comunes, animarse mutuamente, orar en común, sentirse apoyados por el grupo y ver que participan todos de las mismas dificultades de las mismas alegrías, de los mismos ideales.

d) *Comprobación de la hipótesis en la formación de las sectas pentecostales.*

Establecido el hecho de que la sociedad actual padece de un estado de anomía y que, como reacción contra ese estado, existe una positiva búsqueda de comunidad, surge nuevamente la hipótesis de que la formación de sectas se debe no a una reacción dogmática o teológica sino a un fenómeno principalmente sociológico: un escape de una situación de anomía o, visto más positivamente, una búsqueda del espíritu de comunidad que no se encuentra en otras partes.

Para someter esta hipótesis a un "test", quien escribe estas páginas trabajó dos años entre las sectas del movimiento pentecostal entre los portorriqueños de la ciudad de Nueva York. Téngase presente que la ciudad de Nueva York tenía en 1958 más de 620.000 portorriqueños. El problema de la proliferación de sectas entre ellos ofrece gran semejanza con el fenómeno chileno tal como lo pudo observar personalmente y corroborar después por los estudios hechos por los PP. Muñoz, Vergara y Rosier.

Los pentecostales constituyen el grupo más numeroso entre todas las sectas. A cualquiera que recorra las calles de un barrio portorriqueño en Nueva York, le llamará la atención ver pequeños almacenes convertidos en cultos protestantes: los "Store-front-Churches". En los límites de una pequeña parroquia católica, al iniciar esta investigación había 14 "store-front churches". Después de año y medio el número había aumentado a 27. En algunas manzanas se pudo contar hasta 8 lugares de culto.

Para poder investigar de un modo científico la motivación de la formación de estos grupos, el investigador se convirtió en un asiduo visitante de los Store-front churches. Se debe notar que todo visitante es inmediatamente bienvenido y después de un tiempo (en que lo han visto) lo toman como si fuera uno de ellos. La presencia del investigador no cambió el campo que se quería observar ya que, de hecho, están acostumbrados a tener toda clase de visitantes, que reciben como alguien que busca un renacer religioso. El investigador fue invitado muchas veces a convertirse a la secta. Los miembros de las sectas no tienen ninguna dificultad en contar la historia de su conversión. La investigación estuvo basada en el estudio de casos y entrevistas informales. Todo esto presuponía crear un clima de mutua confianza, de ser aceptado, ser tomado por amigo. Toda investigación es facilitada por la cooperación de la gente. El contar su conversión es considerado como dar "testimonio" de la obra que el Espíritu ha hecho en ellos. En un comienzo fue difícil encontrar lo que se buscaba. Así, por ejemplo, cuando se preguntaba ¿Por qué usted se hizo Pentecostal?, la respuesta era: "porque el Espíritu descendió sobre mí" o bien: "yo era un gran pecador pero un día el Espíritu me tocó, me sentí un hombre diferente". Con este tipo de respuestas no se podía hacer un estudio sociológico. Se tuvo que cambiar la pregunta, preguntando más bien: "¿Por qué vino usted aquí la primera vez? ¿Qué es lo que lo atrajo? ¿Por qué asistió nuevamente a las reuniones?" Se tuvo que hacer así pues la relación de una experiencia religiosa basada en un contacto con el Espíritu Santo, no puede ser estudiada empíricamente. Lo primero que se pudo comprobar fue que cerca de un 90% de toda la gente entrevistada había sido bautizada en la Iglesia Católica pero que tenían un conocimiento muy rudimentario de ella. Parece no haber ninguna base para suponer que el fenómeno de su conversión al protestantismo es algo intelectual en el sentido de protesta contra la Iglesia. Más aún, con la rara excepción de los pastores, tampoco tienen clara idea de las creencias de la secta. Todos saben que la Biblia debe ser tenida como la única norma de sus vidas. Cada uno tiene una concepción extremadamente fundamentalista de la interpretación de la Biblia, y el cuerpo sistemático de creencias es pobre.

Es interesante notar que, pese a su espontaneidad, los testimonios son en cierta medida estereotipados. Parecería que cada uno de los convertidos ha oído tantos testimonios que trata de poner el suyo dentro de los marcos ya comunes. Siempre será la historia de "... gustaba beber ...llevaba una vida pecaminosa con mujeres ...desviado ... pero un día recibí el Espíritu, conocí la Palabra". Siempre

se consideran como grandes pecadores. Parece que de este modo se desea exaltar el poder del Espíritu que los trajo al buen camino. Este modo de expresar la conversión revela un paso que es bastante común en la sicología religiosa: conciencia de pecado-conversión-regeneración.

La conversión como tal, es algo que se da después de cierto tiempo de asistir a las reuniones. El bautismo del Espíritu (la experiencia de haber recibido el Espíritu) no acontece inmediatamente después que uno es miembro de la secta. El investigador estaba interesado sobre todo en este período de "pre-conversión"; el período en el cual la persona comienza a ir a la secta o, con más precisión, se trataba de conocer por qué había ido la primera vez a los servicios y qué es lo que lo hizo volver. Las respuestas recibidas a esta pregunta presentan una cierta uniformidad y posiblemente están menos afectadas por el estereotipo ya mencionado: "La primera vez que vine aquí, me llamó la atención que me dieran la mano y me saludaran"; "Un amigo me invitó y la gente me llamó "hermano"; "Una vez oí la predicación en la calle, después me pasaron un volante, fueron muy atentos y cariñosos". Otro decía: "Yo estaba perdido aquí, un amigo me invitó, me gustó que todos podían cantar". Una mujer decía: "Yo iba a la Iglesia Católica, allí nadie me conocía; ahora en *mi* iglesia me llaman "hermana". Una respuesta típica es: "Me sentí como en mi casa". "Aquí no tenía muchos amigos, yo vine aquí sólo como curioso, me gustó ver que muchos sabían frases de la Biblia de memoria, a mí también me gusta conocer la Biblia". Un pastor daba como gran argumento de su conversión el hecho de que en la Iglesia Católica nunca le dijeron: "Dios lo bendiga, hermano". "La primera vez que vine aquí, después que habían terminado los servicios, un hermano se me acercó, me preguntó por mi nombre y me invitó a venir nuevamente". Muchas de las personas entrevistadas tuvieron el primer contacto con las sectas en los hospitales: "Estaba enfermo y un amigo vino con los hermanos y todos rogaron por mí". "Vino el pastor y después él envió a otros hermanos para que me visitaran".

Todo observador puede comprobar el sentido de calor fraternal, de bienvenida y de participación existente en las sectas. Las entrevistas sugirieron al investigador que el aislamiento, el considerarse un ser marginal, es una de las situaciones de las cuales uno se cree salvado por la experiencia de la conversión. El aislamiento parece estar asociado a una falta de orientación en la vida, con un sentido de pérdida de comunidad. Todo el material que se pudo obtener de las entrevistas parece reforzar la hipótesis que la conversión es un modo de escape de la situación de anomía.

La secta es una verdadera comunidad en el sentido descrito anteriormente. La presencia del "sentimiento-nosotros" es evidente al comprobar el modo en que los miembros hablan de la secta. La secta no es algo extraño; los servicios son un asunto de todos. Los miembros soportan al grupo con una generosidad ilimitada, hay una verdadera convicción de que se pertenece a una hermandad. Todos se conocen por su nombre: es el "hermano Juan" la "hermana María", etc. Hay un sentido de pertenencia, de identificación con el grupo.

El sentimiento de "rol" es también evidente. Cada uno tiene un papel determinado en la comunidad. Uno puede observar esto en la diversificación de las reuniones: unas para mujeres, otras para hombres, otras para la juventud. Durante los servicios explicarán la Biblia por turnos: el trabajo está dividido. La participación de los miembros del grupo es tan grande, sobre todo en los días de semana, que las iglesias protestantes más organizadas y tradicionales dicen que no saben hasta qué

punto se pueden llamar estas sectas "agrupaciones de laicos" (midcentury Pioneers, p. 20) (11). Cada individuo tiene una oportunidad de dirigir los servicios, de contar sus problemas, hablar de su experiencia religiosa, pedir que recen por él.

Los miembros no sólo participan de los servicios religiosos, sino que también se distribuyen el trabajo de visitar a los enfermos. Uno de los ministros de la renombrada parroquia protestante East Harlem Protestant Parish, parroquia dividida en cinco pequeñas comunidades, siguiendo el ejemplo del Abbé Michoneau en Francia, decía que, en su opinión, el secreto del éxito que tenían ellos era el dejar a los laicos la mayor participación posible. Ya que los grupos no son muy grandes, eada miembro tiene una mayor posibilidad de participación. Allí, en la secta, es el únieo lugar donde pueden expresarse, ser alguien, hacer algo por los otros, o, eomo deeía este ministro, "sólo aquí pueden cocinar para los otros. En la fábrica no son nadie, pero aquí son tomados en cuenta", aquí se pueden sentir importantes.

El sentimiento de dependencia de que nos habla Mac Iver se manifiesta al ver cómo cada persona se declara miembro del grupo. Cada uno sabe que necesita del grupo para sostener su regeneración, para vivir las exigencias de las ideas sectarias; siente esta dependencia cuando en los servicios dominicales el ministro pregunta los nombres de aquellas personas que están enfermas o que tienen un cumpleaños y ve que es toda la comunidad la que se interesa y hace oración por ellos. Aquí la persona satisface esa necesidad de ser reconocida; cada uno es llamado por su nombre, es tratado como persona. Es importante notar que la solidaridad del grupo se presenta al convertido no como una pérdida de su individualidad, sino más bien como una oportunidad para desarrollar su propia personalidad, para experimentar la plenitud de ser alguien.

La investigación demostró que la búsqueda de comunidad es el elemento más importante en el proceso de la conversión. Ya se ha expuesto cómo los elementos básicos del sentimiento de comunidad se hallaban presentes; se puede agregar que lo que más llamará la atención de cualquier observador de las reuniones de las seetas es el espíritu de comunidad que de hecho reina en ellas.

Conclusión

Este trabajo se ha basado en un estudio hecho sobre el sectarismo entre portorriqueños emigrantes a Nueva York, y se ha afirmado que esta proliferación de sectas es una búsqueda positiva del espíritu de comunidad como una respuesta a la condición de anomía. Se puede decir que es allí, en la secta, donde se experimenta el sentido de pertenencia, el compartir no sólo una misma experiencia, un lenguaje común, ideales comunes, sino sobre todo una verdadera hermandad. Los lugares de culto pequeños parecen satisfacer neeesidades básicas: alli encuentran que los demás se preocupan de uno, el lugar de culto es un medio para expresarse, para satisfacer la necesidad de ser reconocido, para desarrollar un espíritu de líder. Las reuniones dan ocasión a relaciones primarias, personales, de tú a tú.

La hipótesis presentada no se puede decir que sea la única que explica el fenómeno de las sectas. Ella, es verdad, está basada en una explicación sociológica similar a la que explica la formación de otros tipos de grupos. La evidencia de los datos obtenidos, la observación por participación, las entrevistas, etc., concuerdan con la hipótesis presentada. Este estudio además está de acuerdo con otros simila-

---

(11) Rouss Maryl. *Midcentury Pioneers and Protestants.* New York: Protestant Council of the City of New York, Dept. of Church Planning and Research, 1954.

res hechos en otras partes. El Padre Henry Chéry, en su libro "*L'Offensive des Sectes*", (12) hablando del progreso que las sectas han tenido en Francia, dice que, para él, la razón principal de este éxito es que en las sectas se encuentra un clima de amor fraternal y bienvenida. Citando al P. Cyrille de Dinan, quien escribió un libro sobre los Adventistas, dice que "muchos católicos entran en las sectas porque allí encuentran una comunidad calurosa y fraternal, porque allí se lee la Biblia, porque allí ellos pueden orar en su propio lenguaje y cada uno tiene una oportunidad de evangelizar". El P. Ignacio Vergara llega a una conclusión parecida en sus artículos de la revista *Mensaje* (*Mensaje* dice que la secta representa una comunidad amistosa y da una oportunidad para que los miembros puedan participar activamente en ella).

El P. Paul Winninger en su libro "*Construir des Eglises* (13) presenta una correlación entre la práctica religiosa y el número de lugares de culto. Habla de la imposibilidad de evangelización que tienen las parroquias urbanas. De hecho no hay relaciones primarias entre el Párroco y la gran mayoría de los fieles, y la acción mutua entre estos últimos es casi nula. La idea del "Buen Pastor que conoce sus ovejas por su nombre" (Juan 10, 3-14) no se realiza plenamente. Este ideal es casi imposible en las grandes ciudades, a no ser que se multipliquen los lugares de culto y que los laicos tengan una actividad mayor en los servicios religiosos. Winninger presenta diferentes datos donde se puede ver el aumento de práctica religiosa en proporción a la multiplicación de los lugares de culto. Se han hecho muchos estudios sobre la extensión de una parroquia. Todos parecen concordar en la necesidad de pequeños lugares, de dimensiones más humanas para dar a los fieles el tipo de comunidad fraternal que todos ansían. Cabe recordar que uno de los medios que de hecho ayuda a ese espíritu de comunidad, como lo demuestran las sectas protestantes, es precisamente el tamaño de sus grupos. Los grupos estudiados en Nueva York tenían un término medio de 85 personas. En el estudio de María Cassarato sobre las sectas protestantes en México se comprueba un término medio de menos de 100 personas (14). El término medio de católicos por parroquia, aquí en Sudamérica, es de 10.000 fieles por parroquia. Se podría establecer una correlación entre este dato y la baja práctica religiosa. En Chile para el 90% de la población que se declara católica hay 549 parroquias que se pueden comparar con los 1.400 lugares de culto protestante. En Santiago hay 152 parroquias y 160 lugares de culto católico. Compárese esta cifra con los 408 lugares de culto protestante que se pudo localizar.

Sin duda el tamaño de los lugares de culto y el número de sus miembros ha sido un factor de gran importancia en la formación de ese espíritu de comunidad de que se ha hablado en este trabajo. Sólo allí se pueden establecer relaciones primarias; sólo allí uno puede encontrar la satisfacción de ser reconocido como persona; sólo allí uno puede encontrar la fuerza para mantener y vivir una fe en un mundo adverso a los principios cristianos.

Dios trabaja en el mundo con la cooperación de las causas segundas. El no parece querer forzar las tendencias innatas del hombre. Su deseo Redentor ha sido expresado en términos comunitarios. Es por la inserción nuestra en el Cuerpo suyo —que es la Iglesia— como participamos de su vida divina.

---

(12) Chéry Henry C. *L'offensive des Sectes.* Les Editions du Cerf, Paris. 1954.
(13) Winninger, Paul. *Construir des eglises.* Les Editions du Cerf, Paris, 1957.
(14) Cassarato, María "*El Movimiento Protestante en México,* 1940-1955". Tesis Profesional. México D. F. 1956. Universidad Nacional de México.

Estudio del Protestantismo en Chile

R. P. Ireneo Rosier, O. Carm., Ph.D.
Profesor de Psicología Social de
la Universidad Católica de Chile.

I.— *Extensión y arraigo del Protestantismo en Chile.*

A principios de este siglo la extensión del Protestantismo en Chile era insignificante. Estaba entonces limitado a pequeños grupos de extranjeros, que a la larga, hicieron pequeños círculos de simpatizantes y escasos convertidos.

El Protestantismo a fines del siglo pasado y a principios de este siglo era principalmente el Protestantismo clásico o sea el Luteranismo y el Anglicanismo que no tenían pretensión de hacer prosélitos.

A pesar de la libertad subjetiva en la interpretación de la Sagrada Escritura, el Protestantismo clásico dispone de una teología bastante elaborada, desarrollada en el curso de los siglos, en la cual su posición contra Roma es marcada detenidamente. También las diferencias entre las sectas clásicas son definidas teológicamente. Este Protestantismo trae el sello profundo de una lucha dogmática, teniendo todavía un carácter dogmático e intelectualístico.

Sin embargo, desde hace mucho tiempo, la lucha intelectualística del comienzo ha perdido la vitalidad del siglo XVI. El ser protestante en países protestantes de Europa es en alto grado pura tradición popular, casi sin contenido moral ni teológico. Por lo tanto, la interpretación subjetiva de la Sagrada Escritura no ha probado ser una garantía para la vitalidad de la vida cristiana. Cuando pregunto a mis amigos protestantes en Holanda a qué secta pertenecen, muchas veces no saben contestar. No están al corriente de la convicción religiosa de sus padres, no han tenido educación religiosa; en cuanto a la existencia de Dios son agnósticos, por lo tanto no creen en la divinidad de Cristo; viven moralmente la vida a su modo, pero se llaman protestantes, indicando con esto solamente, y por tradición familiar, que no son católicos. Solamente grupos muy pequeños de convencidos forman los núcleos vitales de las iglesias protestantes antiguas. Es conocido que, en algunos países escandinavos, con ocasión del nacimiento, cada uno automáticamente es inscrito como miembro de la Iglesia Luterana,

si no se protesta explícitamente contra esto. Sin embargo, el nivel de vida moral y religioso puede ser asimilado a un paganismo completo. El número de practicantes varía, según la región y el lugar, entre el 1 y el 3%. De la mayoría de los protestantes europeos se puede probablemente decir que su protestantismo es totalmente negativo, es decir, el llamarse protestante significa que no se es católico, aunque no se sepa mucho del contenido de su propia religión. El protestantismo allá se ha convertido más bien en una agrupación social que religiosa.

Dice el pastor anglicano Dr. J. V. Langmead Casserly en su libro "*The Retreat From Christianity in the Modern World*": "El prestigio de la prédica y de la salmodia no ha sido un gran bien para el cristianismo moderno. La costumbre de "deleitarse en prédicas" muchas veces ha matado la latría real, la salmodia ha hecho sentimental la devoción y trivializado la teología". Este es otro aspecto del protestantismo clásico que se refiere a los que practican de vez en cuando.

Sin embargo, se ha realizado una renovación en el protestantismo. En Inglaterra surgió el Metodismo de Wesley, que tuvo éxito especialmente en Norteamérica, donde muchas sectas nuevas substituyeron el pensamiento rígido del protestantismo clásico por lo que se podría llamar un diletantismo religioso, totalmente conforme al irracionalismo muy extendido de nuestro siglo.

Este protestantismo joven, que proviene del protestantismo antiguo pero que no tiene otra relación con éste que la interpretación subjetiva de la Biblia y algunas canciones de tradición protestante, por el momento se esfuerza fuertemente para hacer pie en Sudamérica. Y su trabajo misionero no ha quedado sin éxito. El número de protestantes en el mundo hispanoamericano ahora ya es notable, aunque su porcentaje sea todavía bajo con respecto a la población total. Citando a W. Crawford Barclay dice C. Crivelli en su libro "*El mundo protestante*": "Existen muchas pequeñas sectas y grupos independientes que no tienen filiación alguna con las Iglesias Protestantes históricas y, sin embargo, trabajan en la América Latina como si fuese el país reservado para ellos", p. 22. "Son sectas que dicen que el Espíritu Santo se sirve de agentes racionales para convertir el mundo y el hombre debe entregarse a propagar la palabra de Dios de persona en persona, de lugar en lugar a fin de ganar para el Señor todas las almas posibles". (o.c.p. 62).

"Desde la Reforma Protestante se difundió ampliamente la idea que el cristiano sencillo, iliterato, en su lectura bíblica interiormente inspirado por el Espíritu Santo, tendria una noción más profunda de la realidad espiritual y de la Voluntad de Dios que el erudito y el intelectual, inclinados a apoyarse demasiado en la sabiduría mundana. El antiintelectualismo pronunciado del mundo activo actual, su fe en la fuerza del buen sentido y en la pretendida eficacia pedagógica de la "gran universidad de la vida", es tan fuerte dentro de muchas comunidades cristianas como fuera de éstas.

¿Hasta qué punto es justificado este culto así extendido del "cristiano sencillo"? Desde luego el llamado "cristiano sencillo" muchas veces es un cristiano mejor que el erudito o el intelectual, pero no porque es un no-intelectual, sino más bien porque usa excelentemente los dones que posee en servicio de Dios y de sus prójimos. ¡Nadie se ha hecho jamás un buen cristiano sencillamente por no ser intelectual!

Hemos de tener cuidado de no despreciar los dones de los otros, porque fácilmente caeremos en la costumbre de jactarnos de nuestros propios dones. En aquellos ambientes donde el culto del "cristiano sencillo" se practica, es exactamente éste el pecado al cual el "cristiano sencillo" está inclinado. No cabe duda que las sectas pequeñas, que han perdido el sentido de la unidad de la Iglesia, ordinariamente han

llevado hasta el extremo este culto exagerado del "cristiano sencillo". Las sectas pequeñas están particularmente inclinadas a pretender que Dios no exige más de los dones humanos que lo que precisamente "sus" miembros pueden dar". Langmead Casserly: "*The retreat from Christianity in the modern world*".

La primera actividad misionera protestante la iniciaron los Presbiterianos y los Metodistas en Chile en el siglo pasado. Las dos sectas se establecieron en Valparaíso, desde donde comenzaron su actividad de evangelización. De los Metodistas se desmembraron en 1909 los Pentecostales, que actualmente es la secta más floreciente en Chile. Llegaron también a principios del siglo los Bautistas y los Adventistas. Sin embargo, el número de protestantes fue muy limitado hasta el año 1930, fecha en que comienza la gran invasión de las sectas y su arraigo.

A.— *Las varias sectas en Chile.*

El subjetivismo protestante no es solamente un privilegio individual pues por lo general las distintas comunidades o iglesias sectarias tienen también una autonomía muy grande de interpretación bíblica. Muchas veces una acentuación particular de algunas verdades o textos de la Sagrada Escritura, provoca una cierta separación de la secta madre. Por otro lado es una idea típicamente sectaria el estimar que todos los matices de la interpretación bíblica no perturban la comunión recíproca entre las sectas. Hay solamente unas pocas sectas que quieren mantener su autenticidad rechazando la comunión con otras sectas; tales son por ejemplo los Adventistas, los Mormones y los Testigos de Jehová. La gente sencilla no se preocupa mucho de las diversidades entre las sectas. En mis conversaciones con protestantes chilenos he oído decir muchas veces: "Da lo mismo a qué Iglesia uno pertenece. Basta convertirse a Cristo y ser fiel a su palabra". La vida Cristocéntrica es común a casi todas las sectas Generalmente no es necesario ser bautizado de nuevo cuando se cambia de una secta a otra. Solamente los católicos tienen que ser bautizados de nuevo porque ellos generalmente no son considerados como cristianos.

A pesar de esta comunión intersectaria uno se encuentra delante de una confusión babilónica, si quiere clasificar las sectas y saber hasta qué punto a los varios nombres de iglesias corresponde una independencia total de una secta madre.

Dice el P. Vergara S.J., en 1955: "El Concilio Evangélico de Chile" reúne 23 iglesias o "denominaciones" (1).

Ahora en 1959, hay en Chile por lo menos 50 sectas y no sé si todas pertenecen al Concilio Evangélico de Chile. De estas 50 sectas por lo menos 32 tienen lugares de culto en Santiago. Por el momento es imposible saber la extensión exacta de cada una de las sectas ni tampoco el número de todos los lugares de culto. Además a principios del establecimiento de las sectas nuevas hay una fluctuación bastante grande en sus residencias provisorias. También el número de locales en torno a una iglesia cambia continuamente. Por razones de espacio nos limitaremos a dar los nombres de las distintas sectas actualmente existentes en Chile.

A. *Sectas esencialmente extranjeras.* Luteranos, Anglicanos, Iglesia Protestante Húngara.

B. *Sectas históricas.* Presbiterianos, Alianza Cristiana y Misionera. (Christian Missionary Alliance), Bautistas, Metodistas, Adventistas, Adventistas Reformistas.

(1) P. Vergara, en *Mensaje* N.º 41 p. 257.

C. *Sectas Pentecostales.* Metodistas Pentecostales (La secta sin lugar a duda más difundida en Chile con sus tres ramas: 1) La Iglesia Metodista Pentecostal, 2) La Iglesia Evangélica de los Pentecostales, y 3) La Iglesia de Dios Pentecostal. En sus revistas pretenden tener más de 400.000 miembros. Iglesia Pentecostal Apostólica, Iglesia Metodista Pentecostal Reunida en el Nombre de Jesús, Ejército Evangélico Nacional, Iglesia Misionera Pentecostal, Iglesia de Cristo Nacional Evangélica, Ejército Evangélico de Chile, Iglesia Pentecostal de Chile, Iglesia Nacional Pentecostal, Iglesia Evangélica de los Hermanos.

D. *Otras sectas.* Iglesia Cristiana Apostólica, Asamblea de Dios, Iglesia de Dios, Iglesia Evangélica Misionera de Cristo, Misión Cristiana Apostólica, Iglesia Evangélica Cristiana Universal, Iglesia Evangélica Cristiana, Unión Cristiana, Iglesia Unión Cristiana, Ejército de Salvación, Iglesia del Señor. Misión Evangélica Nacional, Christian Missions, Christian Missions in Many Lands, Union Church, Iglesia Wesleyana, Evangélicos de la Verdad, Iglesias de Cristo, La Cruzada, Iglesia Evangélica Nacional, Iglesia Cristiana de Fe Apostólica, Estrella de Belén, Evangélicos Nacionales de Sud América, Misión Iglesia del Señor.

E. *Sectas semicristianas.* Primera Iglesia Científica de Cristo (Christian Science), Siervos del Señor, Testigos de Jehová, Iglesia de los Santos de los últimos días (Mormones).

Además de los lugares de culto hay que contar las organizaciones, instituciones, escuelas protestantes, etc. La YMCA (Asociación Cristiana de Jóvenes) con su rama femenina (YWCA), con sede central en Santiago y sucursales en Valparaíso y Concepción, tiene como finalidad el recreo y entrenamiento físico de la juventud cristiana con una formación generalmente cristiana en torno a éstos.

Observaciones concluyentes sobre la extensión del Protestantismo en Chile.

A pesar de la falta de datos de muchas sectas, el panorama del desarrollo del Protestantismo según los datos que tenemos, es ya bastante impresionante.

Impresionante por su desarrollo veloz, más impresionante aún por su vigor espiritual.

¿Cuál sería el número actual de los Protestantes? El P. Vergara haciendo un cálculo, llega a la conclusión que en el año 1955 hay 681.770 personas en Chile que se hallan en la corriente del movimiento sectario. ("*Mensaje*", agosto 1955, p. 261). Esto excede en mucho los cálculos de los Protestantes mismos, que en este año 1959, hablan de un conjunto de alrededor de 500.000 adherentes, es decir 4 años después de la publicación del P. Vergara. La tendencia del aumento de los Protestantes según los censos es de 100% en diez años. Si tomamos por un momento el número de 681.770 del Padre Vergara como punto de partida y añadimos un 10% al año, llegaremos al número de 954.485 para el año 1959. La suposición del Padre Vergara de que cada protestante llegaría a la larga a convertir a 7 personas de su ambiente, no me parece muy probable. La influencia del Protestantismo, sin duda, es muy grande, pero la resistencia de la tradición católica en el pueblo humilde probablemente es más fuerte de lo que parece a primera vista. Haciendo sondeos en el pueblo sencillo para saber si el Protestantismo les gustaba más que el Catolicismo, he tenido la impresión que el culto protestante no convence a la gran mayoría de

la gente. Para esto no pregunté solamente la opinión de las personas entrevistadas, sino que me orienté también al averiguarles cómo ellos creían que su ambiente pensaba.

Si por otro lado nos limitamos a calcular en 60 el número de adherentes por cada local pentecostal, según el método del Padre Vergara, no excederemos el número de 110.000 para el año 1959, tomando en cuenta solamente las tres ramas principales de Pentecostales. La verdad es que el número de 60 por local es muy bajo. Hay locales que son mucho más grandes, pero hay también algunos que reúnen menos de 60 personas. Sin embargo, tengo la impresión que hasta los Pentecostales mismos exageran cuando para el año 1959 dan el número de más de 400.000 miembros.

Me parece más seguro tomar la línea de 100% de aumento, cada 10 años, indicada por los censos. Es posible y hasta probable que este porcentaje se haya aumentado después del último censo, pero de todas maneras con el cálculo de 100%, tendremos el número mínimo para el año 1959 y el número más seguro. Este número sería 409.541. Con un aumento probable del porcentaje, llegaríamos a unos 500.000 en todo Chile. Estos últimos números se refieren entonces, no solamente a los Pentecostales, sino a todos los protestantes.

Tampoco me parece muy probable lo que el Pbro. Muñoz escribe en su artículo de "*Mensaje*", 49, p. 166: "Si siguen creciendo a este ritmo, de aquí a 50 años todo el país será protestante". Aunque el Protestantismo toca las necesidades religiosas más profundas del pueblo sudamericano, llegará a un punto de saturación y a la larga no tendrá salida:

1º— A causa de fenómenos morbosos inherentes al Protestantismo mismo.

2º— A causa del hiperespiritualismo.

3º— Porque el desarrollo del Protestantismo provocará posiblemente un catolicismo más consciente y militante.

4º— Porque llegará una vez a la masa inmóvil de los tibios e indiferentes. De esto hablaré después.

B.— *La situación del Protestantismo en Santiago.*

En la Diócesis de Santiago existen al menos las siguientes sectas:

Luteranos, Anglicanos, Presbiterianos, Alianza Cristiana y Misionera, Iglesia Protestante Húngara, Bautistas, Metodistas, Adventistas Reformistas, Metodistas Pentecostales, Evangélicos Pentecostales, Iglesia de Dios Pentecostal. Iglesia Metodista Pentecostal reunida en el Nombre de Jesús, Ejército Evangélico Nacional, Ejército Evangélico de Chile, Iglesia Evangélica de los Hermanos, Iglesia Cristiana Apostólica, Asamblea de Dios, Iglesia de Dios, Misión Cristiana Apostólica, Iglesia Evangélica Cristiana, Unión Cristiana, Ejército de Salvación, Misión Evangélica Nacional, Iglesia Evangélica Nacional, Iglesia Cristiana de Fe Apostólica, Estrella de Belén, Evangélicos Nacionales de Sud América, Misión Iglesia del Señor, Siervos del Señor, Testigos de Jehová, Mormones.

Hay pues 32 sectas con un total de 408 lugares de culto. Estos números son probablemente incompletos, pero al menos podemos decir que el panorama que hemos dado de la extensión del Protestantismo en la diócesis es representativo.

Según los datos del Pbro. H. Muñoz R. en *Mensaje* 49 p. 168, el número de protestantes en el año 1952 era de 60.974, es decir, 128% más que en 1940. Si seguimos sobre esta línea de 128,6%, en el año 1959 tendrían que haber en Santiago unos 116.000 protestantes. Sin embargo, es probable que el porcentaje de aumento haya crecido, pero no creo que el número total de protestantes excederá los 150.000.

Hay unas 30 instituciones y escuelas protestantes en la ciudad.

Hay una gran diferencia entre la metrópoli y las provincias de Chile. En Santiago, la vida intelectual y cultural es más fuerte y la vida de toda la civilización occidental se refleja en la vida cotidiana de la ciudad. El contenido de la vida civil de la clase media y de la clase más alta, tiene su resonancia también en la vida de la clase obrera. En el campo religioso esto quiere decir que contra la influencia y contra las actividades protestantes hay muchísimas otras influencias que podrían neutralizar la propaganda protestante. Además hay bastante vida católica y posibilidades de orientación católica para poder servir como puntos de referencia en eventuales desorientaciones religiosas. Esto es una ventaja de la metrópolis. Pero es una desventaja en cambio, la presencia de tantas poblaciones callampas en la periferia de la ciudad. Sus habitantes son gente desarraigada de su ambiente original y todavía no integrada a la vida metropolitana. La soledad del campo que puede tornarse en desolación humana, es la que empuja tanta gente hacia la ciudad (no son solamente esperanzas económicas las que conducen la gente a la capital); esta desolación humana continúa colectivamente en torno a la gran ciudad que se muestra como una desilusión. Para tanta gente que ha creído como en un mito en la ciudad, después de haber hallado el desengaño, ordinaria y prácticamente el camino de la vuelta les ha quedado cortado.

Es allí donde el Protestantismo encuentra un suelo humano muy fértil, por razones que explicaremos después.

Hay ventajas y desventajas espirituales y morales en la ciudad así como también ventajas y desventajas en el campo. Es cierto que la falta de clero en el campo abre más fácilmente el camino hacia el Protestantismo que en la ciudad. Por otro lado existen fundos donde hay un lazo muy fuerte entre el mundo obrero y el gran propietario. Hay comunidades de carácter feudal en las cuales la ideología del propietario puede tener una gran influencia en la mentalidad de la gente. Este puede ser un factor en pro o en contra del Protestantismo según la creencia o la indiferencia religiosa del patrón.

En las grandes ciudades, al lado de la frustración psíquica de la miseria, hay otra frustración humana que es inherente a la gran masa industrializada. Sobre esta última, el Dr. J. Langmead Casserly da un texto que vale la pena citar aquí:

"El Evangelio se dirige a hombres que son conscientes de sus necesidades espirituales. Supone que estos hombres a los cuales habla, son seres que saben que están implicados en un drama personal intenso de la existencia, en el cual no hacen un papel accesorio, de acompañamiento, sino un papel principal, esencial. Sin embargo, el hombre industrializado precisamente por su modo de vida, es llevado a experimentar y a explicar la existencia más bien como un proceso impersonal que como un drama personal. Le parece que el Evangelio trata de una cosa de la cual no se es consciente. El predicador que habla a este hombre tiene por lo tanto que empeñarse en primer lugar en hacerle comprender el sentido y la profundidad de su propio ser humano. La grave tentación a la cual el predicador debe resistir a toda costa, es la tentación de predicar el Evangelio de una manera que intenta conmover al extravertido patológico o semipatológico. Por desgracia en el pasado fue esta precisamente una tentación a la cual el predicador sucumbió demasiadas veces y en efecto, dio una interpretación horriblemente mutilada del Evangelio transformándolo sólo en un culto histérico en torno a las palabras "Jesús" o "Cristo". Esto ha dado por resultado que el Sagrado Nombre haya sido tratado más bien como un símbolo de obsesión emocional que como un término histórico que indica una existencia hu-

mana ejemplar o como un término teológico que nos conduce al Dios eterno. Estos métodos torpes y despreciables son indignos del Evangelio y hasta una mofa del Evangelio. Es mejor dejarlos al demagogo y agitador político ampuloso, que busca obtener provecho personal explotando las frustraciones psicológicas de la masa industrializada". (*The Retreat From Christianity in the Modern World*).

La miseria extremada y la mucha industrialización despersonalizan y frustran a los hombres y los hace sensibles para lo extravagante y lo anormal. Esto explica en una gran parte la influencia de las sectas pseudo-carismáticas en el ambiente de la clase humilde. Y esta es la epidemia de la cual padece Santiago.

Pero tampoco las sectas pseudo-carismáticas son solamente emocionales. Conducen verdaderamente a una vida cristiana. ¿Sería lo extravagante el único camino que conduce a esa vida? Creo que la influencia del Protestantismo no se explica sólo mediante lo extravagante, aunque sea importante tener esto en cuenta. Hay que contar en primer lugar con una susceptibilidad sudamericana enorme para ser evangelizada. El Evangelio no se dirige solamente a los que son conscientes de sus necesidades espirituales, como dice el Dr. Langmead, sino también a los que inconscientemente son susceptibles de conocer el último y más profundo sentido de la vida.

Hay que probar que esta susceptibilidad verdaderamente existe en Sudamérica.

II.— *La naturaleza de las sectas en Chile y sus métodos de apostolado.*

Los métodos de apostolado no son determinados solamente por el ambiente al cual el apostolado se dirige, sino también por el fin adonde quieren llegar. Ya los métodos mismos son una aplicación del ideal que se predica.

Ciertamente, lo que atrae a la gente en el Protestantismo es la persona de Cristo y su doctrina. En comparación con esto, las doctrinas particulares de las diversas sectas son de importancia secundaria. El amor a Cristo, la belleza de la vida cristiana en las comunidades pequeñas, la posesión más profunda del sentido de la vida personal y la preocupación de salvar su alma nos explican la influencia del Protestantismo sobre la gente.

Sus métodos están subordinados a estas características centrales como lo están también las doctrinas secundarias.

El pronto advenimiento de Cristo que muchísimas sectas en Chile predican, no es el último motivo para hacerse protestante. Basta darse cuenta que la muerte de cada uno llega relativamente pronto y que cada uno entonces se encontrará delante de su Salvador.

El milenarismo tampoco es decisivo, porque la eternidad queda siempre más importante.

Tampoco es determinante si uno quiere ver a Cristo bajo dos o cuatro aspectos, manera de la cual se diferencian algunas sectas entre ellas. Es cuestión de acentuar varios aspectos de Cristo.

Lo que casi todas las sectas tienen en común y la razón por la cual casi todas las sectas tienen comunión entre ellas, es este amor a Cristo que acabamos de indicar.

Y esto al mismo tiempo es lo más triste para el Catolicismo Sudamericano: ver crecer la convicción en el pueblo de que el contacto auténtico, personal y comunitario con Cristo no se encuentra, o dejó de encontrarse en la Iglesia Católica.

Sin duda la Iglesia Católica tiene la plena posesión de la verdad revelada de la doctrina de Cristo. Es la continuación de Cristo en el mundo mediante la gracia sa-

cramental y mediante su Vicario al cual ha dejado la autoridad definitiva de la interpretación de la Revelacion, asistido en esto en modo particular por el Espíritu Santo. Sin duda la Iglesia Católica es la continuación de la Institución y Comunidad jerárquica que Cristo ha fundado. Si la gente pudiera ver todo esto de inmediato, la influencia del Protestantismo sería imposible.

El Protestantismo ha abierto el camino directo a Cristo, mientras que en el Catolicismo, es como si el rostro auténtico de Cristo estuviera velado por la civilización y por las complicaciones de tantos siglos. Es verdad que no todo en el Catolicismo conduce inmediatamente a Cristo. Es así como la gente sencilla, una vez en la corriente del Protestantismo, llega a no considerar más a los Católicos como Cristianos. Es asi como el Evangelio inmediato podría ser para ellos de nuevo una "Revelación". De este modo, ¿podría decirse que el Catolicismo ha llegado a ser una Iglesia doctrinal sin vida y que el Protestantismo es una Iglesia vital sin doctrina?

Hay un contraste fundamental entre las dos, es decir el contraste entre la interpretación impuesta por autoridad y la interpretación personal inmediata de la Sagrada Escritura. Hay en la Iglesia Catolica la posibilidad de la discusión libre y de la interpretación personal inmediata hasta el límite donde comienza el error, contra el cual la autoridad de los sucesores de los Apóstoles tiene que guardar la comunidad de Cristo. Pero esta posibilidad se usa quizás demasiado poco, de modo que los hombres pueden tener la impresión y hasta la experiencia que ellos no pueden participar en la interpretación de la Sagrada Escritura y que ellos tienen un papel secundario en la Iglesia, la que parece haberse transformado en una Iglesia esencialmente clerical, en la cual los feligreses hacen solamente un papel pasivo.

Por otro lado, el Protestantismo ejerce también una cierta autoridad, pero ésta apenas se nota, porque está subordinada a la interpretación personal de la Sagrada Escritura. El límite de la interpretación personal, es también el error, pero solamente el error que se impone con evidencia y cuya demostración se adquiere con autoridad en la discusión misma.

Conforme a la interpretación impuesta por autoridad de la Sagrada Escritura en la Iglesia Católica, ha crecido una teología profunda y perenne pero cuyo lenguaje en gran parte es sólo inteligible para profesionales. En comparación con la unidad doctrinal católica, la interpretación subjetiva y personal del Protestantismo muestra ser una confusión muy grande, pero dentro de esta confusión hay la unidad de amor hacia Cristo y Su doctrina inmediata.

Este amor se tiene que encontrar también en la Iglesia Católica y donde falta, tendríamos que revivificarlo.

Pero debido a que la base fundamental del Protestantismo es la interpretación personal y comunitaria de la Sagrada Escritura, el sencillo protestante tiene la experiencia de que la Iglesia es él, en comunión con sus hermanos. Este es otro contraste entre el Catolicismo y el Protestantismo. En la Iglesia Católica, el feligrés sencillo, tiene más bien la experiencia o la impresión de que la Iglesia es el clero y la alta jerarquía y que él mismo sólo tiene que limitarse a recibir y a escuchar. Sé que esto es solamente apariencia externa, porque en realidad la Iglesia reconoce totalmente la personalidad humana, tanto en el orden de la gracia como en el orden de la naturaleza. Pero no es la doctrina católica sobre la personalidad humana cristiana la que fascina a la gente en cuanto permanece como pura doctrina, sino es más bien la realidad psíquica del Cristianismo vivido lo que la atrae hacia el Protestantismo.

Es interesante ver cómo la influencia de las sectas es más grande sobre la clase humilde, en la medida que ésta encuentra en ellas más posibilidad de libre

expresión personal, es decir en la medida que los hombres encuentran y reconocen en ellas su propia personalidad. Desde luego, también los que se llaman milagros, las conversiones muy espectaculares, los dones pseudo-carismáticos, etc., hacen su papel para atraer a la gente, pero en todos mis contactos con los protestantes chilenos, he tenido la impresión que estos fenómenos están subordinados a su amor hacia Cristo.

Se puede decir que una religión que tiene como base la interpretación personal de la Sagrada Escritura, corre el riesgo de llegar a ser una religión homocéntrica en vez de ser una religión Cristocéntrica. Hay el peligro que la autosugestión cargue los sentimientos y otras experiencias normales y anormales con una autoridad divina ficticia. La práctica de una vida bastante rigurosa al no participar en placeres mundanos, al no tomar vino y no fumar, puede sugerir la idea de ser un cristiano perfecto, mientras que falta la sumisión fundamental a Dios; pero la gente no lo ve así: ella de buena fe, cree servir objetivamente a Cristo.

Casi cada neoconvertido al Protestantismo se hace apóstol. Tienen un espíritu fuerte de abnegación y de ayuda mutua. En San Bernardo, por ejemplo, los Pentecostales dan por lo menos el 5% de su sueldo al pastor para obras caritativas de la comunidad pentecostal. Por sus testimonios callejeros, por sus conversaciones personales, por sus folletos y especialmente por su ejemplo, ponen a la gente en contacto con Cristo.

Y una vez en la iglesia protestante encuentran su propia personalidad.

En la Iglesia Metodista, después de la prédica del pastor, cuatro personas (anteriormente advertidas) daban testimonio de lo que la Iglesia Metodista significaba en su vida. En otras iglesias, las personas que quieren encomendar sus intenciones a las oraciones de la comunidad, se levantan y hablan. En las escuelas dominicales se discute sobre el sentido de los textos bíblicos. En las lecciones bíblicas hay contacto entre la persona que explica y el público. Lo que da mucha satisfacción en la Iglesia Protestante es el hecho de que la voz del pueblo cuenta.

"El triunfo del Protestantismo está sobre todo en los métodos; en que ha llegado a presentar a los humildes un cristianismo popular", escribe el Padre Vergara, S.J., en *"Mensaje"*, agosto de 1956, p. 261. "La participación activa en su Iglesia o en su culto, lo hace sentirse ligado a otros; sin su actividad no marcharía el movimiento, y esto despierta en ellos el interés. El mismo adepto tendrá que dirigir la actividad en su sector, avivar a los más lentos, propagar lo que él mismo ha sentido. El descubrimiento personal de Cristo, en el contacto asiduo del Evangelio no lo deja tranquilo".

Este descubrimiento de Cristo es más determinante para el fervor de los nuevos convertidos protestantes que los métodos pastorales protestantes. Los métodos pastorales forman una unidad con el carácter de las sectas mismas, y reciben su fuerza atractiva de ese carácter.

"El simple adepto sabe que tiene una responsabilidad delante de Dios y que como en su secta no hay personas que por vocación o por estado hayan dedicado su vida a ello, todo depende de los particulares".

Esta participación íntima y activa, se aumenta al tener como lengua en su culto a Dios, la misma que emplea en su vivir diario. El protestante siente que está hablando con su Dios de una manera inteligible; su "liturgia" la entiende, y la Biblia puede tomar el sitio que le corresponde en los actos oficiales de culto igual que en el seno del hogar.

Otro sistema muy importante en sus métodos, son los pequeños cultos locales,

diseminados por todo el país. Estos cultos locales presentan muchas ventajas. Aumentan la responsabilidad de sus adeptos. Facilitan la práctica religiosa constante y la instrucción adaptada a las diversas categorías de personas y de grupos reducidos. Teniendo el sitio de culto a un paso del hogar, las reuniones se hacen en la noche a una hora que el obrero puede acudir.

El contacto personal entre dirigentes y adherentes es más fácil cuando abarca un sector pequeño. El que hace de jefe es uno de ellos, que vive sus mismos problemas, los conoce a todos personalmente, es de su misma clase social, puede dirigir mejor la actividad y la preparación de los novicios.

Todo esto contribuye a que se vaya formando una verdadera comunidad fraterna. Ahí los adeptos y los recién llegados encuentran un ambiente familiar y acogida sincera, apoyo en los momentos difíciles y unión mutua. Un nuevo adepto que encuentra la caridad practicada y siente el calor de hogar, no necesita otro argumento; pensará entonces que el Cristianismo es, antes que una pura doctrina, una vida que él antes no había conocido; y sentirá que el Cristianismo tiene algo que darle en su vida; algo que ningún otro le puede dar" (P. Vergara, l.c. p. 262).

Todo depende de matices pequeños. Una caridad burocratizada muchas veces sirve también para humillar a la gente. Esta humillación desaparece en el contacto personal. Por ejemplo, cuando un Pentecostal está enfermo, recibe visitas personales de parte de su secta. Le llevan té, café, azúcar y eventualmente 500 pesos al día de una manera muy fraternal.

El vigor del Protestantismo joven en Sudamérica es impresionante. Se asemeja al vigor de la antigua cristiandad y al vigor de la Reforma inicial. Sin embargo, el vigor inicial de la Reforma no se ha podido mantener en los países de Protestantismo antiguo. A pesar de la lengua vernácula en el culto y a pesar de la participación activa inicial del pueblo en la vida de las sectas, se ha mostrado en la historia que los principios mismos del vigor inicial han sido también los principios de una decadencia casi total. Basta observar los países norteeuropeos que se llaman todavía protestantes pero donde la religiosidad y la moral cristiana se han restringido a pequeñísimos grupos de protestantes practicantes. El sentimiento religioso se ha consumido en sí mismo y el subjetivismo protestante se ha convertido en egocentrismo, egoísmo y hasta inmoralidad en servicio de sus propias pasiones personales.

En comparación con la decadencia religiosa del Norte de Europa, la llamada indiferencia religiosa de los países católicos muestra llevar en sí mucha más fe y sentido cristiano que lo que se manifiesta a primera vista.

La autoridad que parece ser así tan inhumana y dura, tan intelectual y tan poco popular, ha demostrado ser la salvación de la unidad cristiana y del mantenimiento del sentido cristiano verdadero.

¿Será el destino del Protestantismo sudamericano igual al destino del Protestantismo norteeuropeo? No hay ningún elemento que asegure lo contrario.

Pero esta es una razón más para preocuparse de un avivamiento del Catolicismo en los países católicos tibios. Porque si una pastoral católica inadecuada a las exigencias de nuestro tiempo conduce a la gente al Protestantismo, quiere decir que a la larga la falta de pastoral viva tendrá la culpa del renacimiento del paganismo.

III.— *¿Se puede llamar descristianizada Sudamérica?*

Sobre el contenido de la fe de los Católicos no practicantes hay los juicios más contradictorios.

Un jefe protestante me dijo: "La mayoría de los sudamericanos son católicos solamente por tradición y porque sus padres eran católicos pero, en realidad, su modo de vivir es ateo y prácticamente ya no creen en nada."

Por otro lado el clero católico muchas veces opina que el pueblo sencillo, especialmente el del campo, es todavía profundamente católico, aunque no practique. ¿Sería esto una ilusión y nada más?

Una investigación hecha en el Sur de Chile, hace algunos años, toca varios aspectos de la vida real, de los cuales se podrían sacar conclusiones muy tristes. A continuación hago una breve selección de algunos fragmentos del manuscrito.

"Al matrimonio se llega habitualmente no porque se tenga un concepto claro sobre el amor, sino en razón de compromisos ya efectuados. El joven obrero y la niña carecen de preparación previa para el matrimonio. Sobre lo que es familia, amor, responsabilidad, educación de los futuros hijos, hay una nebulosa extraordinaria. Los padres no dan esta orientación o educación por no tenerla ellos mismos. La Iglesia tampoco la da, por encontrarse muy lejos de la vida obrera. La escuela tampoco puede darla por ser de escasa influencia, ya que la mayoría ni siquiera llega a sexta preparatoria".

"Un concepto de amor elevado y cristiano se descubrió sólo en dos casos de 50 que se estudiaron en este punto de la encuesta, o sea, sólo un tres por ciento del total. Para 34, o sea para el 60% el amor en el matrimonio es una mezcla espiritual y sexual, no jugando la parte sobrenatural el menor papel, y para 20 encuestados o sea para el 35,7% de los 50, es un problema de sexo en sentido físico y nada más."

"De aparecer un ideal en la vida familiar, éste se limita a tener bien la casa, hacer buena comida, cuidar los chiquillos. Está mezclado con esto, el que la mujer, con toda naturalidad, dé libertinaje a su esposo para tomar y tener otras mujeres."

"En lo religioso aparece una continuidad en el uso del bautismo. Universalmente aceptada es la creencia en Dios. Se precian de llamarse católicos pero en fuerza de una tradición y no porque esto sea un índice de la vida cristiana. Se conserva la costumbre de casarse por la Iglesia, no porque se repare en la dignidad del sacramento, sino por ser una costumbre que da más peso al compromiso. El porcentaje de matrimonios religiosos es muy alto porque arroja el 68,1% de los hogares. Desgraciadamente no significa nada en la práctica y muchos de los obreros afirmaron haberse casado por la Iglesia por tradición".

"Para el obrero evangélico el centro de vida es la religión y el Templo evangélico, en segundo lugar viene la familia y en tercer lugar la fábrica y el ambiente de trabajo. Lo religioso, la vida de la Comunidad, la persona del pastor, su última predicación, etc., son los hechos que ocupan la vida del obrero evangélico.

Para el obrero católico nominal indiferente en materia religiosa aparecen centros de vida muy diferentes".

"Hay un individualismo práctico en la mayoría de los obreros. Ayudan a los compañeros amigos, por amistad, pero no por solidaridad social o caridad cristiana. Hay un sentimiento de clase obrera, pero yo diría que es negativo. Un sentimiento de solidaridad al ser explotado. No hay ningún orgullo en ser obrero; poco cariño por su clase y poco interés por sacrificarse en bien de la clase obrera como tal. Cada cual mira lo propio sin pensar en los demás."

"Es totalmente evidente y palpable que la Iglesia no llega hasta el obrero. El obrero entiende a la Iglesia como una casa de oración y hasta como casa de Dios. El sacerdote lejos de ser respetado y reconocido como instrumento de Dios es mirado con desconfianza, como un ser extraño."

"Para el obrero corriente la Iglesia son los sacerdotes. El obrero no se siente participando en esta organización que imagina manejada por gente totalmente ajena a su ambiente, manejada por los ricos. Los que creen en ella y la obedecen son simples seguidores pero no integrantes. Me da la impresión de que fuera la Iglesia algo impuesto desde otro ambiente y que es seguida principalmente por fuerza de la tradición. Hay carencia de espíritu apostólico."

"Aceptan la Iglesia Católica quienes por tradición han sido católicos. La entienden a su manera y para ellos la Iglesia es cosa de los curas y después algo religioso. No conocí ningún caso de conquistas de nuevos elementos. La Iglesia es cosa de ricos y de mujeres. El sacerdote es considerado de otra clase que no pertenece a la de los obreros puesto que no vive con ellos y no mantiene con ellos ningún contacto".

"Contribuyen a esta inadaptación los horarios de las funciones de la Iglesia que no coinciden con los horarios de los obreros. El lenguaje de las prédicas es incomprensible. La actuación de los sacerdotes ha contribuído a la pérdida de la fe en la Iglesia".

"La Iglesia, quienes la representan, jerarquía y sacerdotes, están totalmente ausentes del medio obrero. Para ellos la Iglesia es algo totalmente extraño. No es posición de estabilidad sino de prescindencia práctica, lo cual es más grave. En lo religioso, los que tienen más inquietudes se sienten abandonados por ella. En los problemas netamente obreros no se les ocurre que la Iglesia tenga algo que decir. No se sienten formando la Iglesia y no la entienden. Las ceremonias, ritos, organizaciones, lenguaje y mentalidad de los hombres de la Iglesia, son algo incomprensible para ellos. Muchos han dejado de asistir a Misa por no comprender nada de lo que ahí pasa y hablan mucho contra el latín. Se sienten más cerca de la Iglesia evangélica y muchos han entrado a ella porque allí entienden lo que se hace y se les habla en su idioma. Sienten la comunidad que no encuentran entre nosotros. Al sacerdote se le ve como formando parte de la clase alta y manteniendo el orden actual sin buscar la redención del pobre. Para otros la Iglesia es una potencia política".

"En general la idea de religión es una idea superpuesta a la persona y que no significa nada profundo de la vida misma. Es una tradición, es una fórmula que se tiene; pero no tiene consecuencias prácticas en las costumbres y en el modo de ser".

Aunque la investigación de la cual he sacado estos textos es una colección de síntomas que demuestran que hay poco sentido católico en la gente sencilla, no concluye a la ausencia de sentido religioso como tal. Al fin del manuscrito se dice: "Los protestantes tienen un ambiente de simpatía en algunos, de respeto y admiración en otros que da mucho que pensar. La Iglesia Católica parece ir perdiendo posiciones en forma progresiva. *Como hay un sentido religioso muy fuerte entre los obreros,* no sería raro que fueran captados por los evangélicos dada la inoperancia de los métodos pastorales católicos."

Los datos y conclusiones de esta investigación, de los cuales acabo de citar algunos, tienen su valor para conocer la apariencia inmediata de la vida católica cotidiana. Sin embargo, nada es tan difícil como el estudio de la actitud religiosa y moral interior del hombre.

Hay en la gente una cierta admiración por el Protestantismo y esto indica un sentido religioso en el pueblo. Pero se nota también en ella al mismo tiempo, una resistencia interior para rendirse al Protestantismo. No se explica ésta solamente por la flojera moral de la gente ni por el apego de ella a sus tradiciones, éstas tienen un sentido profundo para ellos que quizás no lleguen a expresarlo con palabras. Hace algunos años manifesté en un Congreso de Sociología Religiosa: "Le fait que quelqu'un

remplit ses obligations religieuses de façon observable, peut déja témoigner de la vigeur de ses convictions, car ne peut–on reconnaître l'arbre à ses fruits? Neanmoins, l'accomplisement perceptible d'obligations religieuses peut également témoigner d'un formalisme rigoureux extérieur partiellement determiné par le respect humain et même par l'hypocrisie. Cela signifie qu'on ne doit pas uniquement juger de la présence ou absence de certains fruits, mais aussi de leur qualité intérieure. Cela implique que les recherches quantitatives doivent être complétés par des sondages qualitifs, pour savoir comment interpréter des symptômes constatés. Appliqué à la religion, cela veut dire que la sociologie doit aller de pair avec des évaluations psychologiques, ainsi qu'avec des analyses phénoménologiques et des jugements théologiques. Aucune des sciences mentionnées ne peut decouvrir a elle seule la réalité de la religion; pour ce faire, elles doivent collaborer intimement, et même alors elles devront êtres modestes, vu la grandeur d'une réalité qui répose sur un systeme insaisissable". (1).

En Europa trabajé y viví durante varios años como obrero y proletario en varias industrias y países en ambientes que según los estudios estadísticos y la opinión pública eran caracterizados como completamente paganizados. Mi participación en la vida de esta gente, mis observaciones y mis métodos de entrevista indirecta, me procuraron la experiencia de que el no–practicar, como tampoco el pertenecer a partidos comunistas o socialistas, ni la inmoralidad de la vida cotidiana, lleva necesariamente a la conclusión de que esta gente, *en consecuencia*, ha dejado de ser cristiana. Sus ideas de Dios y de la religión son primitivas y subdesarrolladas. Pero su fe en Cristo, como Dios y Redentor, es muchas veces conmovedora y de una fuerza auténtica. Es esta fe primitiva del pueblo, la que sirve de base fértil para la actividad del Protestantismo. El problema del no–practicar es más bien un problema de civilización, es decir un problema cultural (la gente apenas entiende el culto católico y además tiene muy poco contacto activo con él) y no un problema de descristianización en el sentido estricto de la palabra.

De lo que he podido comprobar en algunos países de tradición Católica (Francia, España, Italia, Austria y regiones católicas de Alemania), quisiera dejar aquí constancia a fin de que sirva de reflexión a los que se sienten responsables del Catolicismo de Sudamérica.

Refiriéndome a esas investigaciones, he podido comprobar que la Iglesia, en este caso, principalmente la Iglesia Católica, en su apariencia externa, ya no es capaz de atraer a la gente sencilla. Pero esto no quiere decir que Dios y Cristo no significan ya nada para ellos. Todavía la vida de los no–practicantes, es decir de la gente cuyo conocimiento religioso ordinariamente no es muy grande, está arraigada a una fe cristiana y hasta a una fe elementalmente católica. El contenido de esta fe es muy incompleto, y muchas veces seleccionado, según normas subjetivas, pero la fuerza de esta fe de vez en cuando, es sorprendentemente profunda. A pesar del alejamiento de los cristianos practicantes y a pesar de la crítica contra la Iglesia, se quiere, al menos en los países católicos, pertenecer a esta Iglesia. El bautismo es para la gente todavía un acto de fe, lo que muchos ponen en duda injustamente.

Tomando como premisa que la vida humana no es estática sino que, en cuanto a la religión, se desarrolla en olas de tensión con puntos altos y bajos; tomando también como premisa que en un mismo momento el hombre reúne contrastes en sí, de modo que las actividades de la naturaleza y de la sobrenaturaleza, del pecado y del

---

(1) En Actes du IV Congres International de Sociologie Religieuse, 1953, Paris. p. 195.

arrepentimiento, de la satisfacción y de la insatisfacción, del ateísmo y de la fe pueden estar presentes en el mismo momento, quisiera describir mis experiencias del modo siguiente:

1º— La fe en Dios es bastante universal en la sociedad occidental.

2º— En los ambientes de católicos no-practicantes generalmente no se duda de la Divinidad de Cristo y en casos eventuales de duda, se comprueba una inclinación a la fe en su Divinidad.

3º— La vida después de este mundo es todavía una realidad para la gente.

4º— El bautismo es todavía un acto de fe.

5º— En los países llamados católicos se quiere ser considerado como miembro de la Iglesia, al menos por el bautismo y por un entierro religioso.

6º— Aún cuando se conoce la doctrina, se siente la vida más fuerte que ella, pero se tiene al mismo tiempo una gran confianza en la misericordia divina.

7º— El indiferentismo y la antirreligiosidad se dirigen principalmente contra la apariencia externa, no esencial de la Iglesia y contra la actividad clerical.

8º— Dentro de este indiferentismo y dentro de esta antirreligiosidad se encuentra una resistencia de grandes cualidades positivas.

Es como si la vieja cultura hubiera perdido su fuerza persuasiva. En la sociedad en la cual los hombres se han distanciado unos de otros, se nota un fuerte deseo de poder ser "hombre" en igualdad, libertad y fraternidad.

Latentemente o abiertamente se azota contra las fachadas del entorpecimiento cultural y al mismo tiempo contra la Iglesia como ha crecido en la civilización antigua.

La sociedad occidental está todavía arraigada en el Cristianismo, también en el ambiente del indiferentismo y de la resistencia manifiesta. Se tiene hambre de pan espiritual y substancial. Se quiere "encontrar" al prójimo sobre la base de la igualdad cristiana y se quiere sentir la solidaridad o la caridad cristianas como una realidad cotidianamente vivida. Pero es como si no se pudiera partir este pan para los hombres pues sería forzarlos a digerir previamente lo que no buscan. Es como si el pan se encontrara en una caja fuerte. Parece como si de vez en cuando pudieran obtenerlo solamente los que conocen el camino para alcanzarlo y que están en condiciones de abrir la caja fuerte con su capacidad de distinguir entre lo esencial y lo accesorio del Cristianismo. Pero la gente sencilla no tiene estas condiciones. Es precisamente en el Protestantismo donde reciben el pan espiritual substancial, en una explicación de la Sagrada Escritura, la que por su sencillez les causa una gran impresión. Es allá, donde en comunidades relativamente pequeñas sienten una unión psíquica de hombres que se conocen y ayudan unos a otros, una unión psíquica simbolizada en el apretón de manos del pastor a la entrada o a la salida de la Iglesia.

IV.— *Diferencias entre el Indiferentismo Católico europeo y el sudamericano.*

Probablemente tampoco en Sudamérica como en los países católicos de Europa, se pueda llegar a la conclusión de que el alto porcentaje de no-practicantes indique una descristianización o paganización completas de ciertos ambientes.

Sin embargo, en Sudamérica parece existir una susceptibilidad más grande del pueblo hacia el Protestantismo que en Europa. El Protestantismo tiene conciencia de esto y se aprovecha.

Para explicar este fenómeno es importante tener en cuenta que el Catolicismo en varios países de Europa tiene una historia de casi 20 siglos y en otros países una

historia de a lo menos 12 siglos. A ello se debe el desarrollo de una cultura católica abundante, ligada a la historia de cada pueblo y representada en numerosos momentos, lo que ha hecho mantener siempre católica la atmósfera de varios países.

Nos hallamos ahora en Europa ante la curiosa paradoja de sentirse por un lado la gente sobrecargada por la cultura del pasado; es decir, que habiendo una tendencia latente o declarada hacia una vida social y religiosa más auténtica, está por otro lado el enlace con el pasado, llamado tradición, con las formas externas más o menos fosilizadas del Catolicismo, todo ello protegiendo a la gente de rendirse pronto a sectas heterodoxas más o menos hostiles a esta herencia cultural. Es algo como la familiaridad con los monumentos nacionales, cuya significación propia muchos ya han dejado de comprender, pero sin embargo, forman parte del clima espiritual de un país y que inconscientemente también forman parte de la vida de su pueblo.

El sentido religioso católico del pueblo en los países católicos de Europa es tan inherente a la vida misma de los hombres, que su crítica sobre el clero y sobre cosas externas de la Iglesia afecta apenas a su catolicidad, del mismo modo como la crítica de los franceses sobre sus gobiernos, no significa que los hombres quieren dejar de ser franceses o que no quieren seguir inscribiendo a sus hijos en los registros como ciudadanos franceses.

El Catolicismo como tal es algo no discutido en los países europeos católicos y con esto la fe de la gente en Cristo como el Redentor Divino continúa siendo todavía un hecho común. El problema que se presenta para llegar a un renacimiento católico en Europa es un problema cultural. Se tendrá que volver a lo esencial, que está cubierto bajo un gran espesor de lastre acumulado por la historia. La remoción de estos escombros no es una tarea tan fácil como lo es la predicación relativamente sencilla del Protestantismo en países donde los católicos no se encuentran tan fuertemente ligados al clima histórico de veinte siglos de Cristianismo.

Es difícil discernir si el sentido religioso del pueblo sudamericano es más fuerte que el del pueblo europeo. Fundamentalmente, la religión es algo propio de la existencia misma, algo que tiene sus raíces en la vida de cada hombre en cualquier parte del mundo. Fundamentalmente cada hombre es susceptible de conocer el sentido último de su existencia y de aceptar hasta las últimas consecuencias de tal conocimiento. Por lo tanto, cada religión puede tener éxito, si satisface de un modo evidente las necesidades existenciales del hombre. Sin embargo, las probabilidades de éxito disminuyen para una religión determinada, cuando quiere introducirse donde ya está establecida una fuerte convicción religiosa. Y semejante convicción no es generalmente sólo un tema de posición personal o una decisión personal. Una tal convicción se encuentra también sostenida por las convicciones de la sociedad y por el hecho de que ésta las objetive y las exteriorice en manifestaciones externas como las catedrales o las cruces a lo largo de los caminos.

Es la herencia católica colectiva la que obstaculiza fuertemente el desarrollo del Protestantismo en los países católicos europeos, mientras que el subdesarrollo de una tal herencia especialmente en la gente pobre de Sudamérica facilita el trabajo de conquista de los Protestantes.

Tanto las tentativas de un renacimiento católico como los esfuerzos misioneros protestantes, tropiezan en Europa con una imperturbabilidad católica que podría dar la impresión de indiferentismo o de indolencia espirituales. En efecto, las tentativas protestantes se enfrentan con una resistencia al cambio que origina esta estabilidad católica y las tentativas católicas en el sentido de provocar un renacimiento

católico se encuentran a su vez detenidas, en parte por la lentitud de la masa y en parte también por su incomprensión ante una pastoral que acaso no corresponde a las necesidades de nuestro tiempo.

V.— *La susceptibilidad religiosa del pueblo sudamericano.*

Los dirigentes protestantes con los cuales he tenido contacto, me han declarado que de todos los países sudamericanos es Chile donde el Protestantismo ha tomado una mayor fuerza y que esto se debe a la separación entre la Iglesia y el Estado que permite que el Protestantismo pueda ser propagado libremente.

Además hicieron la observación que Chile no se encuentra tan materializado como otros países como por ejemplo el Uruguay, donde igualmente se ha realizado la separación entre la Iglesia y el Estado. En Chile el Protestantismo encuentra más interés espiritual.

Los Misioneros protestantes consideran a Sudamérica como tierra fértil para la Evangelización. Una misionera norteamericana me dijo: "Sudamérica es susceptible para todo. Es casi una "tabula rasa". Hay tanta miseria espiritual, moral y social, a causa del subdesarrollo de la Iglesia Católica en estos aspectos". Dejamos por el momento esta acusación tal como está. Esto explicaría el éxito del Protestantismo por el hecho de que él daría un sentido espiritual, moral y social a la vida de la gente a la cual se dirige. Y esto se presenta para la gente como una verdadera "revelación" que han tenido que esperar, sin embargo, hasta el siglo XX.

¿Cuál es el carácter de este interés espiritual? ¿Es esto una sensibilidad y sentimentalidad especial sudamericana, que encuentra más satisfacción en el Protestantismo que en el Catolicismo? Hay autores que acentúan mucho que el sudamericano es sentimental y sensible. Pero hay que notar que el Protestantismo es mucho más que sentimentalismo.

La sensibilidad y la sentimentalidad no son el empuje más profundo de la existencia humana. Como tales ni siquiera constituyen propiamente un empuje, sino formas reactivas del hombre para con su ambiente, para con el mundo que le rodea.

Siendo formas reactivas, tienen, desde luego, un papel en la atracción que siente el pueblo hacia el Protestantismo, como lo tienen también en la reacción del pueblo ante cualquier influjo de fuera. Así mismo, por ejemplo, el Comunismo o Socialismo también tienen sus factores sentimentales de atracción, pero la esencia del Comunismo es tan poco sentimental como la esencia del Protestantismo.

Cuando nos encontramos delante de ideologías que han sabido absorber clases determinadas o pueblos enteros, no basta entonces buscar simplemente la explicación en la sentimentalidad de aquella clase o de aquellos pueblos. Cuando se trata de la entrega total de un individuo, de una clase o de un pueblo, forzosamente hay que tener en cuenta el empuje más profundo del hombre. Este empuje más profundo es el amor. Sin embargo, por muy aceptable que sea esta tesis, es muy corriente que se busque la explicación de los problemas sociales, religiosos y morales en causas más inmediatas, descuidando el estudio de la raíz más profunda del problema.

A) *La base existencial de la vida religiosa.*

El hombre se esfuerza para su existencia y en cierto sentido se pierde en su existencia. Este "esforzarse para" y este "perderse en" o "apasionarse por" es lo esencial del amor tanto sobre el nivel existencial como sobre el nivel psíquico. Sobre el

nivel psíquico el amor es un fenómeno consciente. Sin embargo, sobre el nivel existencial uno puede empeñarse para y apasionarse por, sin que esto signifique ser consciente de amor. El amor es mucho más que la emoción por la amada en el claro de luna. La sentimentalidad es solamente una manifestación externa o un fenómeno que acompaña al amor.

El amor se dirige a todo lo que da un sentido a la existencia humana. Pero todo lo que da un sentido a la existencia, es un reflejo del sentido último de la existencia humana, es decir un reflejo de la felicidad total, del Absoluto, de Dios.

Esto no siempre se ve y esto es la causa por la cual el amor humano pueda detenerse en un nivel intermedio y lo que explica que el desarrollo de la personalidad pueda quedar incompleto, limitándose a buscar su satisfacción en bienes parciales.

El empuje de existir es el empuje más fuerte que el hombre experimenta en sí mismo. Es un empeñarse para su existencia y un apasionarse por ella. Por esta polaridad activa-pasiva el empuje de existir es la forma más fundamental del amor humano.

La existencia humana no es, sin embargo, cerrada en sí misma, tampoco ha sido puesta en el mundo como un objeto entre objetos; al contrario, está interiormente ligada al mundo. El mundo, o en un sentido más absoluto, el no—yo, está fundamentalmente implicado en la existencia humana en lo que ésta significa actividad o pasividad. No se puede pensar, ni querer, ni amar, ni sentir, etc., sin objeto. Por lo tanto el empeñarse para y perderse en su existencia es lo mismo que empeñarse para y apasionarse por o un perderse en su existencia en el mundo, y con esto tenemos el amor al mundo implicado en el amor por su propia existencia.

Hay en esta existencia mundana dos aspectos que son de enorme importancia para el problema de la religiosidad humana que tratamos aquí. En primer lugar, tanto el propio yo como el mundo ambiental llevan en sí los interrogantes de su origen y de su sentido o finalidad. Nada de lo que existe en modo limitado y contingente se explica a sí mismo.

Bien puede ser que estas preguntas del origen y del fin de la existencia humana no se planteen explícitamente, pero de hecho acompañan toda la existencia y hacen un misterio de la vida de cada hombre.

Sobre el plano metafísico se puede dar una respuesta a estas preguntas concluyendo en la existencia de una causa absoluta que no exija ya otra causa para explicar su propia existencia o concluyendo en la subsistencia del espíritu humano, pero para el hombre medio un tal razonamiento no es necesario. Acepta por intuición su procedencia de una causa trascendente e igualmente intuitivamente su subsistencia. Es una intuición la cual se hace explícita por el razonamiento metafísico o por la fe. Una intuición que es la base de la religiosidad de la humanidad. El número de verdaderos ateos es tan pequeño que se puede descuidar su porcentaje en relación con la totalidad de la humanidad. Por el carácter mismo de la existencia humana el hombre es implícitamente religioso.

Un segundo aspecto importantísimo de la existencia humana es su enlace con el prójimo. En su enlace con el mundo mediante su conocer, su querer, su esforzarse, su amar, su sentir, etc., tiene el hombre una unión no solamente con la naturaleza muerta o con la naturaleza viva, la cual es para él objeto, sin procurarle comunión interior. En su ambiente encuentra también otro ser, semejante a él mismo, que se encuentra en la existencia de la misma manera que él y a cuyo comprender, querer, esforzarse, sentir, etc., puede participar. Esta participación es comunión y una resonancia interior recíproca de una existencia en otra. Encuentra un ser que es capaz

de producir comprensión para él. Y en efecto necesita este otro ser para poder ser completamente hombre, para poder expresarse, para poder ser comprendido y amado, en suma para poder ser feliz en comunión con otros. Es también en comunión con otros que el hombre vive el misterio de las preguntas existenciales. Tanto su felicidad como su religión, el hombre las vive en comunión.

Como he dicho, el amor existencial del hombre puede quedar detenido a un nivel intermedio, si su intuición original se fija en una contestación sólo parcial de las preguntas existenciales y si se absorbe en la felicidad de bienes sólo parciales.

Semejante respuesta parcial y semejante felicidad parcial son dadas por ejemplo por el Comunismo. Acentúa la igualdad de todos los hombres, el sentido comunitario y promete a la aspiración de felicidad el goce de bienestar material y la satisfacción de deseos culturales. Ciertamente el Comunismo no ha conseguido hacer de hombres ordinarios, ateos y materialistas radicales, conformes a su ideología auténtica. La gente común es más bien fascinada por el programa concreto del comunismo, que da una respuesta al ansiar humano hacia la felicidad, aunque esta respuesta sea en su mayor parte sólo un mito. Pero el pueblo es capaz de "creer" en este mito con un amor que participa en la fuerza del amor existencial mismo. Si se pasa por alto esto y si se quiere explicar la influencia del Comunismo solamente por el resentimiento de los pobres a la explotación por los ricos o por otros factores externos de ciertas situaciones concretas, entonces se pasa por alto, creo, la naturaleza propia del Comunismo. No se combate fundamentalmente la influencia del Comunismo suprimiendo ciertas situaciones abusivas, sino substituyendo el Comunismo por otro ideal, que contenga en sí lo que es bueno en el Comunismo, un ideal que sea más real y más completo porque muestra y sirve el verdadero sentido de la existencia humana. No se puede combatir eficazmente el Comunismo en modo negativo, negando su credo. Puede ser combatido solamente mostrando positivamente otra realidad más completa, un ideal cuya realización está al alcance del individuo y que es capaz de hacerlo fundamentalmente feliz. Este ideal es un Cristianismo vital. Pero en la palabra "vital" se halla toda la problemática de la lucha contra el Comunismo.

Lo que he dicho sobre el Comunismo sirve para explicar la función del Protestantismo en la existencia humana. El Protestantismo es más que una reacción contra situaciones abusivas reales o ficticias en la Iglesia Católica. Quiere, en primer lugar, dar una respuesta a las necesidades religiosas y morales de la gente. No se combate el Protestantismo solamente suprimiendo eventuales situaciones abusivas, tampoco solamente adaptando por ejemplo el culto al nivel intelectual de la gente común. Se combate el Protestantismo en primer lugar evangelizando la gente en el sentido más auténtico del Cristianismo. La evangelización más auténtica se da con el Catolicismo vital. Pero también aquí la palabra "vital" implica toda la problemática de la lucha contra el Protestantismo. El Catolicismo ya se ha encarnado en el curso de los siglos. De ideología, se ha hecho un fenómeno cultural. El Catolicismo como ideología, como ideal y como Doctrina de Cristo es capaz de desarraigar tanto al Comunismo como el Protestantismo. Da también la fuerza y el amor para empeñarse en su realización.

Sin embargo, el Catolicismo como fenómeno cultural, crecido durante tantos siglos, según mucha gente y particularmente según el pueblo común, apenas se puede considerar como vital. Por el Catolicismo como fenómeno cultural se obstaculiza no sólo la lucha contra ideologías falsas y religiones falsas, sino que se obstaculiza también la realización vital del Cristianismo mismo. No aludo con esto a las

faltas o a los crímenes cometidos dentro del Catolicismo en el curso de los siglos, me refiero más bien al Cristianismo como se ha manifestado puramente y noblemente en los siglos pasados. Es un culto lleno de belleza sublime con actos y oraciones profundos. Pero, ahora respira una atmósfera arcaica y se celebra en una lengua que la gente ya no entiende. Por eso la participación de la gente en la liturgia se ha hecho un mirar y un escuchar pasivo, mientras que originalmente era un acto comunitario y una experiencia comunitaria, psíquica y emocional. Ciertamente no hay razón para abolir la riqueza espiritual del pasado que además es un caro recuerdo a los tiempos de los primeros Cristianos. Quizás bastaría renovar la sencillez de aquellos tiempos.

La comunidad cristiana existe muchas veces solamente para los ojos de la fe. Y además se necesita en esto una fe grande, porque en las reuniones de las grandes iglesias, la gente apenas se conoce mutuamente o hasta son enemigos y adversarios en la vida práctica. Es aún más difícil hallar de nuevo la comunidad hipotética de dentro de las paredes del edificio de la Iglesia en la vida cotidiana. Los "carissimi" y "hermanos en Cristo" se han hecho un slogan. La comunidad es apenas aún una realidad psíquica, en la cual los miembros se empeñan personalmente los unos para con los otros en caridad real. Pues, hasta la caridad es organizada e institucionalizada. Sin duda, la organización de la caridad es inevitable a causa de la extensión mundial de la Iglesia y a causa de la extensión de las necesidades materiales, pero esto no autoriza a ningún Cristiano a que pueda limitar su caridad a una simple contribución a instituciones caritativas.

Hay una moral católica con normas absolutas, que valen para todos los tiempos y todos los pueblos, pero hay también una moral relativa, dictada para un período cultural determinado, para una región determinada o para un país determinado. A causa de los medios modernos de comunicación como el film, la televisión, la radio, la prensa, viajes, etc., la moral nacional y regional pierde su fuerza persuasiva. Cada español se preguntará por ejemplo, por qué es prohibido bailar en España, mientras que por los medios modernos de comunicación se sabe que el bailar se practica casi en todas partes también por Católicos. Así sucede también con la moralidad de los vestidos y de muchas otras costumbres, que tienen una sanción moral variada según las regiones determinadas. Si la moral católica quiere ser vital en este momento en que se está formando una sociedad cosmopolita, entonces tendrá que formar la gente según las normas esenciales del cristianismo y al mismo tiempo tendrá que dar a la gente un sentido profundo de responsabilidad personal, con la cual se puede dar testimonio de su fe y de su convicción en todas partes del mundo. Injustamente muchas veces se piensa que una tal orientación de la moral abre la puerta a la inmoralidad y al libertinaje y muchas veces se prefiere mantener un cierto paternalismo clerical y codificar la conducta de la gente hasta en detalles de acuerdo a lo que era costumbre en siglos pasados. Sin embargo, más que nunca, la hora ha llegado para la realización de la universalidad de la Iglesia.

Estos son sólo algunos ejemplos de lo que llamo el Cristianismo como fenómeno cultural. En contraste con la Iglesia en esta forma cultural las sectas protestantes modernas dan a la gente un Cristianismo de gran sencillez no exigiendo de sus adeptos el digerir espiritualmente un pasado cultural, sino enseñando a la gente cómo vivir el Evangelio de Cristo en nuestro tiempo.

No es necesario exponer aquí en detalles las diferencias de las varias sectas. El pueblo común no decide adherir a una secta determinada después de haber hecho un estudio comparativo entre las varias sectas. En primer lugar el pueblo es fas-

cinado por la persona y la doctrina de Cristo y prácticamente se rinde a aquella secta, con la cual adquiere contacto por las circunstancias y en la cual halla una respuesta a sus necesidades religiosas. No son las diferencias las que interesan a la gente, sino lo que todas las sectas tienen en común. Por lo tanto la gente sencilla convertida al Protestantismo dice que no es importante a qué secta uno pertenece, porque todas ellas están basadas en una interpretación inmediata de la Biblia, en la cual cada uno es dirigido por el Espíritu Santo. Lo que principalmente interesa a la gente es Cristo. Se siente en comunión con todas las sectas excepto con el Catolicismo. ¿Y por qué no con éste? Ciertamente no, porque no es una secta. Tampoco porque la Iglesia Católica ha condenado el Protestantismo y desecha cada forma de comunión con el error, sino porque se considera la Iglesia Católica como descristianizada. ¿Cómo se podría reprochar a la Iglesia en Sudamérica el servir a Dios con los labios en un culto falso, si fue el Catolicismo el que verdaderamente evangelizó el pueblo sudamericano? ¿Cómo puede la evangelización de los protestantes ser una "revelación" para la gente humilde, si la Iglesia Católica no hubiera quizás identificado demasiado la evangelización de la gente con la imposición de su culto? Ahora mucha gente es inerme contra las argumentaciones de los Protestantes. No saben responder cuando se reprocha que la Iglesia Católica impide la libre entrada a la interpretación de la Biblia. No saben responder cuando se reprocha que en la Iglesia Católica la interpretación de la Sagrada Escritura se impone de alto, donde la gente tiene que limitarse a escuchar y a aceptar pasivamente. No saben responder cuando se reprocha que la Iglesia ha subordinado la Sagrada Escritura a la autoridad eclesiástica y a la tradición y que esta autoridad no interpreta la Sagrada Escritura en su significado obvio.

Las sectas identifican la doctrina de Cristo con la interpretación literal de la Sagrada Escritura. Por lo tanto han dejado de considerar a la Iglesia Católica como cristiana. Según ellos no se ha substituído solamente a Cristo por la autoridad y la tradición, sino se ha disminuído además el culto y la adoración que a El se debe, poniendo santos a su lado y por encima de El (sic). Por lo tanto se concluye tranquilamente que en Chile todavía no hay más que 500.000 Cristianos. ¡Los Católicos no cuentan! Por lo tanto, las distintas sectas consideran como válido el bautismo administrado en otras sectas, pero no el bautismo católico. Los Católicos tienen que ser bautizados de nuevo cuando se hacen miembros de una secta. Esto viene de la idea que las sectas modernas tienen del bautismo. No consideran el bautismo como un sacramento en el sentido católico de la palabra, sino como un símbolo externo de una confesión de fe.

Los errores y acusaciones señalados más arriba son tan viejos como el Protestantismo mismo y han sido ya refutados muchísimas veces. Pero la refutación no llega al pueblo o no lo toca. Igualmente tampoco una refutación doctrinal de la ideología comunista retiene a la gente de hacerse comunista. La gente común piensa demasiado poco de una manera consecuentemente intelectual. No son ni teólogos, ni moralistas ni sociólogos de profesión para ser fascinados por argumentos teóricos. Lo que los fascina y que responde a las necesidades más profundas de su existencia no es una doctrina coherente sino la persona de Cristo o Dios mismo cuyas palabras hallan en la Biblia. Precisamente por falta de una doctrina coherente su uso de textos se hace un juego diletantístico, pero un juego jugado con gran pasión y amor a causa de su amor a Cristo y de la autoridad absoluta que le atribuyen. Su protestantismo no es sentimentalidad sino amor Cristocéntrico que los hace capaces de grandes sacrificios de santidad personal y de caridad recíproca real. Los sectarios

chilenos neo-convertidos están de tal modo llenos de Cristo, que su vida espiritual muchas veces llega a igualar la espiritualidad que dentro del Catolicismo se cultiva entre religiosos. Son seres llenos de Cristo "die ac nocte".

Se añade a esto, especialmente en los Pentecostales, muchos factores emocionales y sentimentales de carácter pseudo-carismático, provocados por autosugestión o por sugestión colectiva, pero estos factores sentimentales quedan como fenómenos periféricos en torno a su amor fundamentalmente a Cristo. El Protestantismo es capaz de provocar conversiones reales desde una vida materialista e inmoral. Se considera esto hasta una prueba de su veracidad y por otro lado se consideran la falta de conversiones en la Iglesia Católica y una aparente falta de interés por Cristo en esa Iglesia como una prueba de la falsedad de ella.

B) *La predisposición psíquica del pueblo sudamericano para el Cristianismo.*

La influencia del Protestantismo prueba una susceptibilidad profunda del pueblo chileno y sudamericano para el Cristianismo. Por lo tanto prueba que una recristianización de Sudamérica es posible. Pero es también una acusación contra la Iglesia Católica, no como una Institución Divina, sino como comunidad humana, y contra la pastoral Católica, que ha hecho posible la descristianización de Sudamérica. Con descristianización no se quiere decir aquí que el pueblo sudamericano en su mayoría no quiere ya seguir perteneciendo a la Iglesia Católica, sino que, de hecho, la práctica y la vida real del Cristianismo son tibias e indiferentes. Esta acusación es tanto más grave en cuanto que la Iglesia Católica puede prácticamente dar todo lo que la gente en las diferentes sectas encuentra de Cristianismo auténtico y de amor hacia Cristo. Pues no son los así llamados errores de la Iglesia Católica, de los cuales las sectas la acusan oficialmente, los que hacen a la gente abrazar esas sectas.

Tendríamos que analizar más la susceptibilidad del pueblo chileno para el Cristianismo y considerar cómo la pastoral católica pueda corresponder más a esta susceptibilidad para conservar la parte todavía no protestante de Sudamérica para el Catolicismo. Se trata de desprender el motivo por el que la gente se entrega a las sectas. Si se consigue esto, entonces la Iglesia probará tener bastante fuerza persuasiva para reducir también los errantes al seno de la Iglesia Madre.

Ya hemos tomado como premisa, que las raíces más profundas de la religiosidad humana no se hallan en su psiquis sino en la existencia humana misma de la cual la psiquis es la experiencia. Verdadera gracia, por lo tanto, es más que sentimentalidad y más que experiencia psíquica.

Pero cuando trato aquí de la susceptibilidad del pueblo chileno hacia el Cristianismo, no quiero tratar de aquel sentido religioso existencial universalmente humano cuyas raíces ya he indicado en un breve análisis. Se trata aquí más bien de una realidad psíquica como experiencia de la vida humana. Es precisamente en esta realidad psíquica que hombres y pueblos se distinguen unos de otros. Esta realidad psíquica es al mismo tiempo la concretización de la existencia humana.

Si un chileno se empeña para y se pierde en su existencia en el mundo ¿qué quiere decir esto en concreto?

Si prescindimos un momento de las clases más altas, creo poder constatar, que el pueblo chileno —y probablemente vale esto para toda Sudamérica— por un lado

se siente fuertemente implicado en una soledad humana individual y por otro lado se encuentra fuertemente orientado hacia la colectividad humana. Tal vez se quiera considerar tales características como universalmente humanas. Pero no son universalmente humanas.

Hay pueblos primitivos que viven colectivamente y tienen un sentido fuertemente desarrollado de colectividad. (De propósito no uso la palabra sociedad). La civilización, en cambio, tiene la tendencia de promover y desarrollar la autosuficiencia del individuo. Se encuentran fuertes personalidades, principalmente en el mundo cultural, cuya característica es que sus personeros se concentran en alto grado en sí mismos. Sin embargo los jefes en el mundo primitivo se caracterizan más bien porque en sí mismos representan las aspiraciones y las tradiciones de la tribu. Si quisiera llamárseles fuertes personalidades, habría que hacerlo solamente en sentido analógico.

La colectividad primitiva por un lado es una defensa contra los peligros del mundo ambiental y una necesidad para poder proveer a su existencia y por otro lado una consecuencia de la aspiración latente de verdadera sociedad humana. Sin embargo, hay relativamente poca sociedad verdadera mientras el espíritu humano está poco desarrollado. Esto apenas aparece aún en el matrimonio el cual se reduce más bien a una satisfacción del impulso sexual que a una sociedad o comunión de amor en el sentido más alto de la palabra. La colectividad es el primer comienzo de sociedad real. Quizás se puede decir que la colectividad implícitamente anhela sociedad. Por eso, tanto el Comunismo como el Cristianismo encuentran esta gente apta para su ideología.

Sin embargo, la colectividad de pueblos y ciudades chilenos y de la población chilena como tal, de ningún modo es una colectividad primitiva. Ya no hay la unión del enlace de tribu ni el fuerte enlace de tradiciones de tribu. Además el individualismo de los chilenos es demasiado desarrollado para poder hablar de colectividad en el mismo sentido como se lo hace con pueblos primitivos. La colectividad de pueblos y ciudades chilenos —y también es esto una característica de toda Sudamérica— es más bien una reacción a la extensión enorme de su Continente y una defensa humana contra el peligro de perderse en la naturaleza virgen, que todavía en Sudamérica es tan abrumadora. Es también una experiencia de lo que representa un cierto hogar con relación a las distancias enormes. Es una reacción contra la soledad y la desolación. Es la colectividad de un conjunto de individuos en contraste con la colectividad primitiva donde la vida personal del individuo está casi totalmente absorbida por la de la tribu. Es una colectividad como reacción al mundo ambiental y bajo este aspecto hay rasgos comunes con colectividades primitivas, pero dentro de esta colectividad el individuo es rechazado sobre sí mismo y por otro lado el individualismo resiste a que la colectividad se convierta en sociedad en el sentido auténtico de la palabra. Tanto la colectividad como el individualismo dan un rasgo melancólico al carácter chileno, lo que particularmente se manifiesta en la música chilena.

Probablemente tenemos que buscar el origen del individualismo en la mezcla de los pueblos latinos con los pueblos sudamericanos. Sin embargo es un individualismo al cual falta su ambiente latino original con la riqueza cultural de más de veinte siglos. Son una colectividad y un individualismo que anhelan verdadera sociedad humana. Es un individualismo que busca el sentido de la existencia personal.

Hay en Sudamérica un vacío interior, que latentemente significa una susceptibilidad para todo lo que procura felicidad humana. Un vacío que afortunadamen-

te todavía no llega a ser compensado por las tensiones de un mundo tecnificado con su superabundancia de confort y de distracción. Sudamérica vive todavía abrazada a la tierra y a la naturaleza. Hasta las ciudades donde ha arraigado la cultura moderna, participan en alguna forma en la soledad humana que se puede quizás considerar característica para Sudamérica; por un lado a causa del individualismo que se encuentra también en las ciudades y a causa de la influencia del pueblo sudamericano sobre las ciudades, y por otro lado porque hasta las metrópolis con millones de habitantes, a causa de las distancias enormes entre ellas, quedan profundamente concentradas en sí mismas.

La soledad o la desolación humana no es compensada por lo que podría llamarse las tensiones de la vida moderna. La compensación se busca más bien en la satisfacción de pasiones humanas elementales, en el sexualismo, en riñas y donde es posible en vino y en narcóticos. El sexualismo en Sudamérica no significa la degeneración de una cultura que ya ha pasado su colmo. Es más bien lo único que tiene la gente para sentirse hombre.

Si no me equivoco con este bosquejo a grandes rasgos de Chile y Sudamérica, se puede comprender qué enorme riqueza significa Cristo y su Evangelio para el pueblo. El da el sentido último a la existencia individual y al mismo tiempo el ideal más perfecto para alcanzar la verdadera sociedad humana. Quizás intuitivamente el pueblo ha sentido esto, cuando aceptó el Cristianismo en la Conquista. Pero por otro lado esta conversión tan rápida iba acompañada con faltas que ahora se vengan. Puede ser que la conversión de muchos se haya hecho bajo la presión económica o política. Aquello no fue óbice para que el Cristianismo no significara un enriquecimiento para esta gente. Pero quizás jamás se hayan dado cuenta en forma suficiente de lo que intuitivamente han visto en el Cristianismo. Es decir, el Cristianismo parece haber sido introducido en primer lugar como culto, y se ha limitado demasiado a esto. Demasiado poco o demasiado esporádicamente se ha llegado a una verdadera evangelización de la vida. La auténtica vida cristiana quedaba demasiado limitada a aquellas familias que ya tenían el espíritu de un Cristianismo europeo secular. Pero me pregunto si todos los emigrantes y aventureros eran de una semejante calidad.

La ocasión aprovechada ahora por el Protestantismo, es aquella que el Catolicismo ha descuidado demasiado, es decir, la evangelización de Sudamérica. El Catolicismo ha introducido en primer lugar su culto. Con eso ha dado una idea incompleta del Catolicismo, aunque en el culto vive toda la doctrina Cristiana, siempre que este culto llegara a entenderse.

Después de tantos siglos, es más difícil corregir esta idea incompleta que predicar sencillamente y sin antecedentes el Evangelio, como lo hacen las sectas. La acusación de que "el Catolicismo tiene la culpa del hecho que Sudamérica espiritualmente y socialmente es poco desarrollada", como me dijo un jefe protestante, en su generalización es ciertamente falsa. Pero, en verdad, quizás haya sido una equivocación que la Iglesia en Sudamérica haya querido continuar sencillamente lo que en Europa era la adquisición de muchos siglos.

La actividad de las sectas no fuerza a la Iglesia Católica a imitar sus métodos, sino que la fuerza sencillamente a transmitir a la gente la plenitud del Catolicismo. Quizás la llegada de las sectas a Sudamérica es una indicación de la Providencia Divina. El pueblo no necesita elocuencia humana, sino la palabra de Cristo. Más que otra cosa necesita predicación evangélica.

VI.—*El éxito y las perspectivas del Protestantismo.*

Lo que por el momento da al Protestantismo la posibilidad de tener éxito en Sudamérica, no son en primer lugar factores externos sino más bien el hambre del pueblo de alimento espiritual. Y aquí tocamos de nuevo lo que hemos dicho sobre la orientación del hombre al sentido de su existencia y más en particular sobre el ansia psíquica del sudamericano hacia Dios. A primera vista esta aserción parece ser contraria a los hechos, que indican una materialización e inmoralidad del pueblo. Pero este materialismo y esta inmoralidad son una forma compensadora de las ansias más profundas del sudamericano. Su vida sin Dios se pierde en la soledad o en la desolación del Continente sudamericano y este perderse tiene, desde luego, también sus manifestaciones externas.

Por mucho que cada hombre y ciertamente cada meridional necesite formas externas, no se debe cometer la equivocación de pensar que formas externas puedan dar el sentido a la vida. Es una metódica sana de la pastoral católica formar la interioridad del hombre mediante lo exterior. Pero en efecto se ha limitado demasiado a lo exterior o por falta de sacerdotes no se ha podido jamás formar bastante lo interior de la gente. Por eso ha nacido un vacío interior que lo ha hecho susceptible en grado eminente para la evangelización por las sectas modernas.

Sin embargo me parece que no tanto los éxitos del Protestantismo son los que deban provocar preocupaciones a la Iglesia Católica, sino más bien la endeblez espiritual del pueblo, que parece bien capaz de un arranque espiritual, como se manifiesta en las conversiones al Protestantismo. Un mismo y hasta un mayor arranque tiene que ser también posible dentro del Catolicismo, y esto por sí mismo detendrá el desarrollo del Protestantismo. Por lo demás no es probable que el Protestantismo continúe desarrollándose en el mismo ritmo como lo ha hecho en los últimos decenios. No lleva trazas que en Sudamérica vuelva a tomar el desarrollo que tuvo en los países nórdicos de Europa en el siglo XVI.

La apostasía en masa de aquel tiempo tenía como circunstancias favorables:

1) La falta de instrucción doctrinal del pueblo.

Esta se encuentra también en Sudamérica, pero por otro lado ya no existe el aislamiento local y regional del siglo XVI que hacía que una cierta propaganda tuviera el camino libre para ella sola.

2) El alejamiento del pueblo de los cultos litúrgicos, cuya lengua no entendía. La introducción de una liturgia que era más comprensible para el pueblo y en la cual podía participar más activamente, ha engañado a muchos hombres sencillos y los ha hecho convertirse a la heterodoxia.

En oposición a esto es que el movimiento litúrgico actual lucha fuertemente contra lo que aleja a los fieles de una mayor participación en la liturgia. El alejamiento de la liturgia en el siglo XVI, no era sin embargo un fenómeno aislado.

3) El culto se había hecho formalista muchas veces a causa de un clero materializado y mundano. Se pónía la liturgia en el mismo plano que el sacerdote, el que había llegado a ser un poder político y mundano, provocando así un anticlericalismo fuerte, que podía ser explotado por los reformadores. Es verdad que por la historia se ha formado una opinión política que todavía tiene sus consecuencias, pero las situaciones abusivas efectivas, ciertamente ya no son como en el siglo XVI, de modo que a causa de éstas tampoco se puede esperar una apostasía de las masas. En Sudamérica el pueblo está más bien alejado del clero a causa de la falta de él. Por otro lado la necesidad que el pueblo tiene de dirigentes espirituales

y su respeto para con los sacerdotes, aunque los vea raramente, hacen fácil a los dirigentes protestantes substituirlos en su ausencia.

4) Sin embargo lo que ha promovido más que nada el Protestantismo en Europa, ha sido el régimen de las monarquías absolutas que imponían desde arriba el Protestantismo al pueblo en servicio de su propio poder. Esa clase de tiranía política no encontraba bastante resistencia por la falta de instrucción del pueblo. Pero una tal tiranía política protestante en el momento actual es apenas concebible. Ese método ha sido puesto en práctica hoy día más bien por el Comunismo y con mucha razón ya que esta ideología se mueve sobre el nivel político.

Puede preguntarse si el éxito del Protestantismo en el siglo XVI hubiera sido tan grande sin la intervención del poder estatal. Me parece improbable si se toma en cuenta la influencia que hoy día la tradición tiene sobre el pueblo común en los países católicos de Europa: Aún a pesar de la falta de instrucción religiosa del pueblo, y a pesar de su alejamiento de la liturgia y del clero, el pueblo permanece católico y la actividad del Protestantismo encuentra relativamente poca resonancia. El poder político hoy día no fuerza al pueblo a apostatar y el ambiente externo mantiene en su gran parte el catolicismo del pueblo. Como ya he dicho, este ambiente externo no está tan fuertemente desarrollado en Sudamérica como en Europa. Por lo tanto las posibilidades del Protestantismo en Sudamérica son más grandes.

Por otro lado se debe reconocer que el Protestantismo en el siglo XVI no tenía solamente éxito a causa de la ayuda de factores políticos, sino también y principalmente a causa de un vacío espiritual en el pueblo. Lo fascinante para el pueblo fue que por el Protestantismo llegó a sus manos la Sagrada Escritura. También en aquel tiempo, precisamente como ahora en Sudamérica, éste fue el origen de una espiritualidad muy Cristocéntrica, que exigió mucho para la práctica de la vida cotidiana. También en aquel tiempo Cristo y su doctrina dieron el verdadero sentido a la existencia del pueblo. Pero a pesar del florecimiento espiritual del comienzo del Protestantismo, se llegó a una decadencia espiritual como jamás ha conocido la Iglesia Católica, aún hasta en sus períodos de decadencia más baja.

Me permito ilustrar lo expuesto anteriormente con algunas citaciones de un estudio serio hecho por los autores protestantes Seebohm Rowntree y Lavers y que se refiere al Protestantismo en Inglaterra y en los países Escandinavos.

Dinamarca.— "La situación actual en lo que se relaciona a las creencias religiosas es muy semejante a la de Gran Bretaña. Las Iglesias ya no desempeñan el papel preponderante que tenían en el desarrollo de la vida social y religiosa de la gente. La asistencia a la iglesia es muy inferior a la de la última mitad del siglo XIX. Se da instrucción religiosa en las escuelas por los profesores ordinarios, pero he podido captar que en su mayor parte es demasiado formal y representa muy poco. Muchos de los profesores encargados de enseñarla no creen en la doctrina Cristiana.

Así como en Gran Bretaña y Noruega, Suecia y Finlandia se observa una promiscuidad sexual mucho más general que la que se observaba cuando las Iglesias representaban una mayor influencia que la actual, y aún mucho más generalizada que en Noruega es la que se ve en Suecia y Finlandia.

Noruega.— Salvo una minoría muy pequeña, los noruegos forman parte de la Iglesia Luterana. La asistencia a la Iglesia es muy reducida, como pasa también en Suecia, Dinamarca y Finlandia. Debe mencionarse aquí, como consecuencia del estado moral del país, el crecimiento que se nota en los últimos años de la promiscuidad sexual.

Suecia.— Fundándome en discusiones con mucha gente, puedo asegurar que

la actitud en Suecia frente a la cuestión religiosa, es hoy día semejante a la de Inglaterra. Me decía el doctor Alberg, que ha sido por más de 20 años Director del Brunswick Folk High School, habiendo pasado en este período muchos miles de jóvenes por su establecimiento, que muy pocos de sus alumnos aceptan la doctrina Cristiana y decía textualmente: "La mayoría afirmará que Jesús era un hombre modelo, y que les gustaría vivir como él, pero su creencia no llega más allá. No puede ser más seria la posición actual, de gente que busca y no encuentra". Un síntoma del debilitamiento de la influencia religiosa, es el crecimiento que se observa recientemente del desborde de promiscuidad sexual. Me dicen que ésta ha llegado a hacerse tan general, que la prostitución casi ha desaparecido". (Seebohm Rowntree and Lavers: *English Time and Leisure*, pp. 442-443.

Es sabido que la situación en cuanto a divorcio, abortos y suicidios en los países escandinavos es más o menos la peor del mundo.

Si el Protestantismo no ha tenido éxito en aquellos países donde el poder estatal obstaculizaba un renacimiento católico, se puede esperar entonces que en Sudamérica tendrá aún menos éxito donde un renacimiento católico, sin duda alguna, tiene posibilidad de lograrse. Si para llevar a cabo el renacimiento católico se empezara a combatir el Protestantismo, se provocaría en éste una resistencia natural, creándose y manteniéndose así un Protestantismo militante, por lo menos el de una élite. Pero si el renacimiento católico se dirigiera a los propios feligreses católicos, la belleza vital del Catolicismo desnervaría entonces el Protestantismo aún antes de que a éste le hubiera llegado el momento de morir lentamente por debilidad interior.

Ya hemos indicado que una de las diferencias entre el Protestantismo clásico y el moderno consiste en que el Protestantismo moderno no se preocupa mucho de una teología intelectualística como la elaborada por el Protestantismo antiguo. Hoy día no es la doctrina teológica sobre la predestinación, sobre la gracia o sobre la Iglesia la que convierte la gente. Es la palabra inmediata de Dios que fascina a la gente. Es en la discusión común concerniente a los textos bíblicos, que nacen ideas sobre predestinación, gracia e Iglesia y que muestran mucha afinidad con la teología protestante clásica. Pero este pensamiento teológico queda en un estado primitivo.

Sin embargo, a pesar de una actitud menos intelectualística del Protestantismo moderno, continúa una unidad fundamental de pensamiento con el Protestantismo clásico. La parte principal tanto en el Protestantismo clásico como en el sectarismo moderno, es la libre interpretación de la Sagrada Escritura. Aquí se halla la fuerza de su éxito momentáneo y al mismo tiempo el comienzo de su decadencia.

El Protestantismo, aunque toca las necesidades religiosas más profundas del hombre, llega a un punto muerto:

1º— A causa de morbosidad.

2º— A causa de hiperespiritualismo.

3º— Porque hace el Catolicismo más consciente para los católicos.

4º— Porque nunca tocará la gran masa de los tibios.

ad 1. La morbosidad del Protestantismo se refiere a varios aspectos de la vida humana. Limitémosnos a la esfera intelectual y emocional.

a. Hay poca gente que llega a abrazar intelectualmente la problemática de la existencia humana. Hasta filosofías y teologías son impregnadas por la estrechez subjetiva del autor. La certeza objetiva está limitada a evidencias relativamente pocas o a lo que Dios explícitamente ha revelado. En este último caso nos encontramos delante de la autoridad del Dios infalible. Cuando se trata de elaborar lo que ha sido revelado implícitamente, entonces de nuevo el intelecto humano tiene la parte prin-

cipal, y este intelecto puede errar a menos que Dios haya indicado una autoridad humana que, por una gracia especial divina, participa en Su infalibilidad.

Si se deja totalmente en manos de cada individuo, la interpretación de las verdades reveladas, entonces la verdad absoluta se desnerva reduciéndose a subjetivismo y relativismo. Entonces deja de existir la verdad absoluta. Entonces se sacrifican verdades y valores absolutos a la estrechez de cada individuo. Tenemos que conceder que verdades y valores son vividos con matices infinitos, por el hecho que cada persona humana es única en la creación. Por lo tanto tiene que dejarse un espacio muy grande para la integración de verdades y valores en cada individuo. Pero, por otro lado, la integración de verdades y valores no se puede identificar con las verdades y valores mismos. Tiene que existir un criterio objetivo para poder indicar donde la integración subjetiva de verdades y valores no corresponde más a la realidad objetiva o a la revelación objetiva. Quitar el criterio de objetividad al pensamiento y a la integración humanos es propagar un elemento morboso en el pensamiento humano, y en este caso un elemento morboso en la vida humana religiosa.

La Revelación Divina ha sido determinada para siempre jamás, pero el pensamiento humano es vivo. Sin embargo, este pensamiento humano es limitado según la estrechez del individuo. Por lo tanto se necesita una autoridad humana viva para mantener la verdad objetiva y para poder corregir los errores. No hay ninguna autoridad humana que pueda atribuirse esta función, si esa autoridad no está bajo la dirección divina. Hay una dirección divina de cada individuo, pero no así que cada individuo pueda interpretar la verdad revelada con certeza infalible. Haciendo así se subordina la verdad divina a la debilidad humana, negando cada infalibilidad y cada certeza absoluta. La interpretación de la Sagrada Escritura puede hacerse así un buscar humano de una justificación de su conducta subjetiva. Finalmente la distinción entre moralidad e inmoralidad deja de existir. A este punto se ha llegado en países protestantes.

b. No se subordina solamente verdades y valores absolutos al pensamiento humano limitado sino también a los sentimientos humanos muchas veces mórbidos. Finalmente la Sagrada Escritura deja de ser una guía en la dirección del desarrollo de la personalidad humana. Al contrario, si no se ve su propia anormalidad, se querrá defenderla y se tomará la Sagrada Escritura para justificarse.

En efecto, el Protestantismo sufre una confusión babilónica de interpretaciones contrarias y de experiencias religiosas sentimentales, que por su absurdo más bien repelen a los hombres normales del Protestantismo en lugar de atraerlos.

Aunque las sectas modernas significan para la gente algo más que una experiencia sentimental sola, tienen sin embargo, estas experiencias sentimentales, una fuerza atractiva muy grande para el pueblo humilde. Y porque, como ya hemos indicado en el texto del Dr. Langmead, la miseria extrema y la vida industrial degradan la personalidad humana y la hacen susceptible de reacciones patológicas, se puede comprender que en las sectas que se dirigen al pueblo humilde, las experiencias extravagantes hacen un papel importante. Este es particularmente el caso con los Pentecostales donde los éxtasis pseudo-carismáticos son muy estimados. Esta secta es en Chile por mucho, la mayor en número y se ha extendido con una velocidad enorme. Sin embargo se puede esperar que su extensión llegará pronto a un punto de saturación por el sencillo hecho que la exaltación de sus manifestaciones sentimentales y que el carácter forzado y la falta de preparación de sus prédicas callejeras en cierto momento alcanzarán el límite de aquel grupo de gente, cuyo sano sentido común o cuya mediocridad se opone a estas formas extravagantes de religión.

Prácticamente los Pentecostales no tienen influencia en las clases más altas porque la actitud crítica de éstas es demasiado desarrollada. Un cierto estrato del pueblo común es susceptible para lo extravagante, pero cuando la novedad de esta extravagancia haya pasado, probablemente también una gran parte de este estrato volverá al sentido común ordinario. A pesar de esto, una intensificación de la pastoral católica se necesita urgentemente para neutralizar la actividad de aquellas sectas, cuya metódica de conversión está en la persuasión personal. Es verdad que hay una vacilación instintiva para rendirse a las nuevas sectas, porque hasta en el indiferentismo religioso un mínimo de tradiciones católicas ha llegado a ser una herencia familiar a la gente, pero, por otro lado, su alma y su salvación eterna son de una importancia tan trascendental para los hombres, que corren el peligro de ceder ante los argumentos impresionantes de los misioneros protestantes. Estos argumentos impresionantes se reducen a mostrar que el Catolicismo ha falsificado el Cristianismo y ya no es más Cristianismo y que por lo tanto ya no puede dar ninguna garantía para alcanzar la salvación eterna. Tal argumentación no hace mucha impresión sobre las clases más instruídas. El Catolicismo tiene para ellas demasiado prestigio para que se entreguen al Protestantismo. Quedarán más bien indiferentes antes que rendirse a una fe nueva.

ad 2. Otro punto por el cual el Protestantismo moderno perderá su influencia sobre la gran masa, es su hiperespiritualismo. Sin embargo, precisamente a causa de este hiperespiritualismo, no se puede decir que el Protestantismo es sólo una cuestión de manifestaciones religiosas sentimentales. Exige realmente mucho de sus adeptos, aunque por la interpretación subjetiva el camino a la decadencia queda abierto. Pero es curioso que varias sectas exigen algunas condiciones de vida fuera de cada interpretación subjetiva del Espíritu Santo. Son una *conditio sine qua non* para poder pertenecer a determinadas sectas. Entre estas condiciones podrían indicarse por ejemplo, al lado de una vida evangélica, los preceptos de no fumar, de no tomar vino, de no bailar y de no participar en las llamadas distracciones mundanas, como son la mayoría de los films. El carácter de la mayoría de las sectas es pronunciadamente puritano aunque por ejemplo para la vida sexual la doctrina católica es mucho más rigurosa que la protestante. A causa de este puritanismo nace una vida irreal a la cual no se podrá convencer la sociedad como tal y la cual en un momento dado puede cambiarse en lo contrario. La tentativa de hacerse un angel conduce a hacerse una bestia, escribió Pascal. Basta recordar la inmoralidad de varios países Escandinavos donde por lo demás, a pesar de la pertenencia formal a la Iglesia Luterana, no se cree tampoco en la Divinidad de Cristo.

En verdad, pueden considerarse las altas exigencias ascéticas de varias sectas como uno de los muchos caminos de la Perfección Cristiana, pero jamás se harán práctica común de la sociedad como tal. Pertenecen al terreno de los "consejos" y tienen que ser facultativas de manera que pueden ser practicadas por los que se sienten llamados a una perfección más alta. En contraste con este puritanismo protestante, el Catolicismo es mucho más humano.

ad. 3. El Protestantismo no lleva solamente los gérmenes de su propia decadencia en sí, sino su actividad y su éxito temporal son también una acusación contra una deficiencia de la pastoral católica. Esta deficiencia se explica por un lado por la falta de clero, pero por otro lado es también debida a una falta de Cristianismo militante y persuasivo de parte de los feligreses católicos mismos. El aumento del Protestantismo tiene como resultado positivo hacer el Catolicismo más intensamente consciente para los católicos. El Protestantismo hace reflexionar no sólo al que se con-

vierte, sino también a los católicos. Provoca por lo tanto una fuerza contraria, que en cierto momento detendrá la extensión del Protestantismo.

ad. 4. Se tiene que reconocer que el Protestantismo joven en Sudamérica tiene un vigor religioso grande. Se desea de cada protestante que sea personalmente un apóstol. Hasta ahora puede decirse que en Chile, ser miembro de las nuevas sectas quiere decir ser protestante practicante. Se puede prever que este vigor volverá lentamente a la inercia de la gran masa y que por otro lado se llegará pronto a un punto de saturación, porque la inercia de la gran masa no es susceptible para este vigor espiritual. Sin embargo, hay una gran diferencia entre la masa inerte dentro de la Iglesia Católica y fuera de ella. Un protestante que ha dejado de participar en el vigor espiritual de su iglesia, se concentra totalmente en sí mismo. Ordinariamente esto se acompaña con materialismo y vida inmoral, que son precisamente las razones por las cuales ya no participa en la vida de su iglesia. Para los lentos dentro del Catolicismo, ser católico siempre significa pertenecer todavía a una comunidad determinada en virtud del bautismo y en virtud del modo de morir aunque no se practique mucho durante la vida. En cambio dentro del Protestantismo cada opinión es posible. No se puede hablar solamente de una comunidad protestante de fe, sino también de una comunidad protestante de opinión.

Sin embargo, la comunidad Católica no es sólo una comunidad de fe, sino también una comunidad sacramental. Se tiene un hogar espiritual donde uno está en su casa y donde se siente seguro. Se entrega a la doctrina de la Iglesia y se entrega también a los efectos de la gracia sacramental. Pero el protestante está solamente seguro en su propia opinión y en nada más. Por lo tanto, la decadencia del Protestantismo es mucho más completa que la endeblez del individuo o de la masa dentro del Catolicismo. Esto se manifiesta claramente en la diferencia de actitud religiosa y moral entre la población no practicante de los países protestantes norte europeos y la población no practicante de los países católicos sudeuropeos.

VII.— *La Iglesia Católica frente a las necesidades religiosas de nuestro tiempo.*

La Iglesia Católica en sus veinte siglos de historia ya ha visto a muchas herejías surgir y desaparecer. En todo este tiempo, la asistencia de Dios para mantenerla a pesar de las debilidades humanas, ha sido muy evidente. La Iglesia ha desarrollado una teología perenne y una riqueza de cultura cristiana sin igual. Frente a las herejías, conservando la totalidad de la verdad revelada, se ha mostrado mucho más humana que aquéllas (a pesar de la apariencia contraria).

Aunque dentro de la comunidad católica muchas extravagancias han tenido lugar, jamás éstas se han hecho su doctrina o su moral oficial. Al contrario, esa comunidad tiene un completo respeto para la naturaleza humana, sin subestimar la debilidad de ésta. Conoce una gran escala de posibilidades para llegar a la perfección Cristiana, desde la vida ordinaria del feligrés medio, hasta la gracia extraordinaria de los místicos. Su sabiduría en la doctrina oficial muestra todas las características de una protección divina particular. Tal vez puede parecer que, manteniendo verdades y valores absolutos, es más inhumana que aquellas religiones que tienen como base el subjetivismo en la interpretación de la Sagrada Escritura. Sin embargo, la experiencia ha mostrado que el subjetivismo conduce a una confusión caótica en la sociedad humana y que la satisfacción de aspiraciones subjetivas no sirve a la fefelicidad humana. Aceptando todo lo que es bueno en la naturaleza, administrando

la gracia sacramental de Dios y enseñando las verdaderas perspectivas sobrenaturales de la existencia humana, el Catolicismo es, con autorización divina, la religión más abierta que existe.

Sin embargo la posesión de la totalidad de la verdad revelada como tal, no quiere decir que el Catolicismo sin más, fascina a todos los hombres. Sus exigencias son altas y la resistencia de la indolencia humana es grande. A esto se añade que la totalidad de la revelación muchas veces apenas llega al pueblo, porque es enseñada de una manera que no toca a la gente. Se pueden indicar varios factores que pueden ser considerados como causas de la languidez del Catolicismo y de la pérdida del contacto con el pueblo; factores que abren el camino para ideologías heterodoxas.

Algunos de esos factores que me parecen importantes son:

1º— El intelectualismo del clero.

2º— El paternalismo clerical exagerado.

3º— El Culto histórico.

4º— La Comunión no vivida.

5º— La falta de dialéctica con los feligreses.

ad 1º. El clero se ha transformado en una clase aparte, casi en una casta, no sólo a causa de su dignidad, sino también a causa de su manera de pensar. La educación clerical comienza ya en edad joven. Desde joven se es entrenado en pensar intelectualísticamente y rectilíneamente. A la larga corresponde a esto un lenguaje intelectualístico con muchas concepciones abstractas. La mayoría del pueblo es ajena a un tal intelectualismo. Además, por la educación al celibato, la vida afectiva en una gran parte se absorbe en este intelectualismo. Por eso, hay sacerdotes que tienen la costumbre de racionalizar todo. Su interés ordinariamente es sólo módicamente personal, sin tono afectuoso de hombre a hombre. Por eso, muchos hombres experimentan el contacto con sacerdotes como conciso y frío. Con todo el respeto que se tiene para el sacerdocio, los sacerdotes se han transformado para la gente en profesionales. También su caridad se ha hecho abstracta. Con preferencia se dirigen a la sociedad como tal.

Todo esto puede implicar importantes cualidades de jefe, pero tiene también faltas que no son del todo inherentes al sacerdocio. Hasta con respecto a sacerdotes eminentes he tenido que oír la queja del pueblo: "el clero no tiene corazón". Uno se siente "servido en serie", eso es todo.

Sé que hay muchas excusas y justificaciones para el intelectualismo del clero y que a pesar del esfuerzo heroico de su personalidad, tienen que limitarse en sus contactos humanos aunque no sea más que por falta de tiempo. Sé que tampoco el contrario del intelectualismo, por ejemplo, el sentimentalismo es deseable para los sacerdotes. La única cosa en la cual querría insistir es en el desarrollo de más "feeling" para la realidad. Tal vez se confunde "feeling" para la realidad con el saber lo que sucede en la sociedad. Este "saber" ordinariamente está bastante desarrollado en los sacerdotes. Pero no es lo mismo que "feeling". "Feeling" se refiere al contacto interpersonal, es ser sensible para los "imponderabilia" de la vida cotidiana y para la manera de pensar y de sentir del pueblo.

Muchas veces a causa de este intelectualismo la sal cae fuera de la masa.

En contraste con esto, el pensar de los dirigentes protestantes es popular. Su educación no es intelectualística sino principalmente bíblica. Y en contacto con ellos se nota una emoción humana, que hace personal el encuentro. Esto tiene una influencia seductora sobre el pueblo que viene a tomar contacto con ellos.

ad 2º. Inherente al sacerdocio es la autoridad. La autoridad de enseñar y con-

servar la verdad y la virtud cristiana y la autoridad del juicio en el sacramento de la confesión. El sacerdote tiene la autoridad de la dirección espiritual de los que han sido confiados a su custodia. De aquí ha surgido la tentación de tomar una actitud autoritaria en cosas que no son "de fide" y donde se tendría que dejar doctrinalmente o moralmente a los feligreses la libertad de su propio juicio. También en materias donde el sacerdote no puede ir más lejos que dar su consejo o su opinión, muchas veces se atribuye una autoridad como si fuera él la revelación en persona. Hay una tendencia a determinar hasta en detalles lo que los feligreses tienen que hacer y lo que tienen que dejar de hacer, en vez de limitarse a la formación de una convicción fundamental de fe, de la cual ellos mismos puedan sacar conclusiones concretas, con responsabilidad personal. Muchos sacerdotes están inclinados a considerar sus feligreses como menores y a tratarlos como niños que tienen que caminar de sus manos. Así en muchos casos la iglesia se ha transformado en una iglesia clerical donde los feligreses se han transformado en una masa pasiva. Hay una resistencia intuitiva de parte de ellos contra semejante autoritarismo clerical, aún más porque la vida sacerdotal está separada de la vida mundana ordinaria, lo que produce que los juicios de los sacerdotes no sean siempre lo suficientemente reales cuando dejan el terreno de las verdades de la fe y de la moral absoluta. Sucede también que algunos sacerdotes en sus prédicas, objetivan sus propios complejos y obsesiones psíquicos, transformándolos en una doctrina evangélica. Esto no provoca solamente anticlericalismo, sino que es también causa del indiferentismo religioso. "Si el Catolicismo es lo que predica el cura, entonces es mejor no ser católico" o, "creo en Dios, pero no en el cura".

Los sermones tendrían que ser lo más evangélico posible, porque el pueblo atribuye a Cristo una autoridad absoluta y es fascinado por Cristo. Y los sacerdotes tendrían que ser lo más prudentes posible en la divulgación de sus opiniones personales desde el púlpito. Desde luego pueden mostrar su opinión personal en encuentros personales, no atribuyéndose así una autoridad abusiva. Pero el púlpito debería reservarse para la palabra de Dios y para la doctrina esencial de la Iglesia. Me parece más importante que los feligreses sepan qué es lo esencial en la castidad y cuál es su función en el desarrollo de la personalidad o en el desarrollo de un amor íntegro, antes que molestar a los feligreses con extensos códices de preceptos incomprensibles. He tenido que oír cómo desde el púlpito se predica: "Un buen católico no va a la playa" y "un buen católico no va a una piscina mixta" y "un buen católico no baila" y "una chica verdaderamente católica no lleva las mangas cortas". Esto me parece un paternalismo sofocante que priva a los feligreses de su responsabilidad y de su juicio personales. Si los feligreses mismos no son capaces de saber lo que en circunstancias concretas tienen que hacer o dejar de hacer, entonces quizás la pastoral no los ha formado bien. Como consecuencia de una pastoral excesivamente paternalista, el Catolicismo de los feligreses languidece, mientras que la práctica de un ideal esencial les da amor y coraje de ser católicos.

ad 3º. No solamente los feligreses han sido transformados en una masa pasiva a causa de una pastoral autoritaria, sino también el culto como acto público se ha hecho un asunto preferentemente clerical. No según la teoría del culto o según sus textos, sino, en efecto, como acto psicológico. Hasta muchos de los que son conscientes de sus deberes como católicos y que cumplen estos deberes, hacen el sacrificio de asistir a la Misa los domingos para aburrirse una media hora o tres cuartos de hora. Creen en lo que se efectúa, sí, pero les cuesta un esfuerzo bastante grande para hacerse participantes también psíquicamente. Un profesor de la Sagrada Escri-

tura me dijo una vez: "¡En la Semana Santa el clero tiene la posibilidad de formarse una idea de lo que exigimos del pueblo, cuando nosotros tenemos que ponernos a su lado para asistir a las funciones!"

En el tiempo helénico-romano la liturgia estaba arraigada en la vida de las costumbres de aquellos tiempos, hoy día ya no es así. Ciertamente, tiene un sentido profundo el mantener las costumbres de la cristiandad antigua como reminiscencia del origen del Cristianismo, y la liturgia antigua es demasiado profunda y hermosa para querer cambiarla sin más a causa de una diferencia de mentalidad entre varias épocas históricas pero, por otro lado, para poder participar personalmente en el acontecimiento litúrgico, uno tiene que haber tenido una educación cultural. Los mismos textos de la Cristiandad antigua todavía hoy día interpretan las aspiraciones de la gente. Pero la gente ha dejado de entender esos textos.

La Iglesia no puede pasarse sin liturgia y los sacramentos son para todos los pueblos y para todos los tiempos. Pero podría imaginarse una liturgia simplificada, adaptada a la facultad de captación de la gente y facultativa para aquellos ambientes que no entienden la liturgia de la antigua cultura. mientras que la liturgia preciosa antigua podría continuarse no solamente en conventos, sino también en una misa parroquial de cada domingo. Hay mucho deseo y urgencia de tener ciertas facilidades para poder celebrar una liturgia simplificada en comunidades pequeñas de comunión cristiana psíquicamente vivida, cuyas reuniones podrían culminar en funciones más solemnes de asambleas más grandes. En efecto, el Cristianismo languidece a causa de un culto que sería precisamente el que tendría que dar inspiración a los Cristianos. Es cuestión de adaptar formas accesorias. Y ¿por qué mantener formas accesorias así pertinazmente, a costa de la salud espiritual de los feligreses?

ad 4º. En conexión estrecha con el culto rígido está la vida comunitaria. Tampoco, como con respecto al culto, hablo aquí de la comunión sobrenatural sino de la comunión psíquicamente vivida que bien pertenece a la vida de la fe. Si nuestras grandes iglesias estuvieran llenas, se podría quizás constatar los efectos de la psicología colectiva, una felicidad o una emoción de las masas por ser católicas. Esto se podría aún aumentar si los feligreses estuvieran implicados en la liturgia de una manera más activa y más comprensiva. Todo esto puede ser verdad, pero lo que quería acentuar aquí es la urgencia de formar comunidades, pequeños grupos en los cuales se conocen los unos a los otros, donde los miembros se aman en Cristo, donde se saben recíprocamente responsables y en cierto sentido participen mutuamente en las mismas preocupaciones. La preocupación recíproca en el Catolicismo actual, muchas veces se ha transformado en anonimato. Un anonimato que no es igual al cumplimiento de la palabra de Cristo: "Que tu mano derecha no sepa lo que hace la izquierda". Tendría que ser posible que pequeñas comunidades psíquicas culminaran en un culto litúrgico. Mientras se ponga al sacerdocio exigencias tan altas de formación intelectual y de vida célibe, no habrá bastantes sacerdotes para dirigir el culto litúrgico de comunidades pequeñas. Se podría también organizar reuniones religiosas sin sacerdotes. Pero un paso importante para resolver muchos problemas pastorales, sería la creación del diaconato en estas comunidades pequeñas. Diáconos que administren el bautismo, prediquen la palabra de Dios, visiten a los enfermos, asistan a los moribundos y, posiblemente, también administren la Sagrada Eucaristía.

ad 5º. Igualmente en conexión estrecha con la falta de culto y de comunidades vivas, está la falta de dialéctica entre clero y feligreses acerca de las verdades y de los misterios de la religión. Fuera de lo estrictamente dogmático hay tanto que meditar y discutir en discusión recíproca. ¿Por qué no promover más libertad de opinión si al

mismo tiempo se desarrolla la buena voluntad de someterse a la autoridad de la Iglesia, si determinadas ideas en un cierto momento fueran condenadas? La palabra de Dios tendría que ser viva.

Resumiendo las páginas anteriores, creo que se podría recristianizar el pueblo sudamericano en primer lugar, formando comunidades pequeñas de Cristianismo vivido. Está fuera de la tradición católica confiar la prédica callejera a inexpertos, pero no está fuera de esta tradición el que cada uno pueda ser apóstol en su propio ambiente. No se puede sencillamente dividir una parroquia en grupos pequeños, los grupitos tienen que nacer del contacto humano personal. Tendrían que multiplicarse velozmente. Si católicos militantes se reúnen en pequeños grupos y experimentan ellos mismos lo que quiere decir profundizar colectivamente su Catolicismo y ser amigo y ayuda recíprocos en la vida cotidiana, entonces cada uno será capaz de reunir otro grupito de interesados en torno a sí y de este modo cada núcleo original puede multiplicarse por escisión celular.

Tanto en estos grupitos como en las prédicas oficiales se tendría que quedar muy cerca del Evangelio y se tendría que tener la mente abierta para los cambios que se están cumpliendo en la sociedad humana. Estamos en camino hacia una sociedad cosmopolita. Todo el mundo y todas las ideologías y opiniones posibles nos son servidas en casa mediante los medios modernos de comunicación. El aislamiento local, regional o nacional ha sido roto al menos sobre el nivel de la cultura, la religión y la moral. Si los católicos quieren hacerle frente al futuro y dar inspiración a la sociedad creciente, tendrían entonces que ser formados según los puntos esenciales de las verdades católicas y de la moral católica. Vivimos en un tiempo en que un católico tiene que poder vivir su catolicismo universal. Tiene que poder ser él mismo en todas partes. Esto implica que muchas costumbres no pueden seguir siendo juzgadas con criterios locales, regionales o nacionales. El aislamiento local y regional casi ha dejado de existir. Se trata de introducir perspectivas cristianas y amor cristiano en todo lo que en sí mismo es bueno en el mundo y en la sociedad, aunque quizás tuviera su origen en el paganismo moderno. *Omnia probate, quod bonum est tenete.* Con un semejante amor y con semejante amplitud de vida, el Catolicismo tendrá mucho más probabilidad de éxito que el Protestantismo puritano.

Si cada sacerdote en su puesto defiende y predica esta amplitud de vida y toma la iniciativa de la formación de comunidades pequeñas, que tienen que multiplicarse velozmente, entonces el aumento del Protestantismo se detendrá no solamente por debilidad interna, sino tendrá que ceder también ante un renacimiento católico.

Allí donde nazca una vida católica más intensa, surgirá al mismo tiempo una publicidad católica también intensa y en la cual se mostrará esa vida católica.

Visión general de los Pentecostales Chilenos

S. Pbro. D. Mario Veloso, S. Th. L.
Prof. del Seminario de Concepción

Las relaciones precedentes han puesto ante nuestros ojos el panorama alarmante del avance del Protestantismo Evangélico en la América Latina, la configuración sociológica de las sectas chilenas y de un modo especial el auge proselitista que el Evangelismo criollo y popular ha cobrado en nuestra patria.

Concordes en reconocer que el mayor impacto —por el momento— sobre la conciencia católica nacional nos llega de parte del Pentecostalismo Evangélico, se ha querido dedicar una relación especial al estudio de los Pentecostales Chilenos.

Consciente de mi incapacidad para abarcar en un solo trabajo la realidad total Pentecostaliana, procuraré particularmente poner de relieve determinados énfasis que hacen, al parecer, única y original la vivencia religiosa de esta Secta.

No comprenderíamos la constitución íntima de este movimiento espiritual sino ubicándolo en el corazón mismo del movimiento protestante del siglo XVI, del cual —a mi modo de ver— no es sino su término lógico ineludible.

El Cisma Luterano más que una escisión histórica y dogmática, creó un conflicto interno siempre vivo y operante en el espíritu del cristiano mediante la formulación del principio del "libre examen" y de la "primacía de la voluntad sobre el intelecto".

Con su idea ilusoria de LIBERTAD, de INTERIORIDAD y de ESPIRITUALIDAD, categorías subjetivas en ruptura con lo exterior y objetivo, Martín Lutero inauguró el VOLUNTARISMO e INDIVIDUALISMO RELIGIOSOS, punto de partida de todos los movimientos protestantes reformistas.

Su antropocentrismo religioso puso un "conflicto esencial entre el espíritu y la autoridad, entre el Evangelio y la ley, entre el sujeto y el objeto, entre lo íntimo y lo trascendente" (1).

Lo que la Iglesia Católica mantuviera admirablemente unido, Lutero lo se-

---

(1) Jacques Maritain, *Tres Reformadores,* Ed. Excelsa, Buenos Aires, 1954. p. 60.

para, y más aún, lo contrapone. Esta herencia es el alma del Protestantismo de todos los tiempos.

A merced de valores unilaterales, este cristianismo moderno, en el momento mismo de poner en juego sus postulados dogmáticos, ha visto surgir de su seno elementos revolucionarios que han mutado una y mil veces su plano estructural y el plano, que podríamos llamar de vida, o vital.

"La Dogmática es una ciencia crítica —nos dice Karl Barth—. De aquí que no se trate, como piensan algunos de hacer constar estas o aquellas frases viejas o nuevas que uno pueda llevarse a casa como algo completamente resuelto. Antes bien, si existe ciencia crítica obligada a comenzar renovadamente por el principio, esa ciencia será la dogmática" (2).

El Protestantismo se ha conservado fiel a esta tradición, salvaguardia de su libertad espiritual.

El Precursor del Pentecostalismo Evangélico, a mi entender, ha sido el Metodismo Wesleyano, aparecido en la Inglaterra Anglicana de 1738. Un ministro Metodista D. Guillermo K. Anderson, nos describe las cualidades de este movimiento: "Fue una vertiente espiritual de la religión renovada que surgió de un árido desierto. Irrumpió a través de la costra de formulismo de la época con un nuevo y vital entusiasmo. Sustituyó los credos muertos que constituían la mayor parte de la religión de Inglaterra, por una experiencia directa de Cristo. Dio actualidad a la doctrina de Pablo y de Lutero, salvación por la fe, añadiendo un nuevo énfasis a la vida cristiana. Desafió el embotamiento de la época con un nuevo énfasis sobre la santidad. Con su celo social, humanitario, hizo impacto sobre la negligencia e insensibilidad de esa generación" (3).

Hemos de recordar que en la Inglaterra protestante de esos días, la vida verdaderamente cristiana alimentada y fortalecida por los Sacramentos no tenía lugar. Además, la doctrina predestinacionista amagaba la inquietud religiosa y empañaba su fervor. Fue entonces cuando Juan Wesley, fundador del Metodismo, tuvo una "experiencia salvadora" que llenando de ardor su corazón, lo lanzó a su gran obra de evangelización.

He aquí cómo Wesley describe su histórica experiencia: "Al atardecer fui de muy mala gana a una sociedad de personas que se reunían en la calle Aldersgate, donde alguien leía el prefacio que escribió Lutero sobre la Epístola a los Romanos.

Cerca de un cuarto antes de las nueve de la noche, mientras el lector describía el cambio que Dios opera en el corazón por medio de la fe en Cristo, SENTI UN EXTRAÑO ARDOR en mi corazón, sentí que confiaba verdaderamente en Cristo, sólo en Cristo, para mi salvación. Allí mismo recibí la seguridad de que Cristo habíame quitado mis pecados, sí, mis pecados, y que me había salvado del pecado y de la muerte. Comencé, entonces, a orar con toda intensidad por aquellos que en manera especial me habían ofendido y perseguido. Enseguida, me incorporé y testifiqué a todos los presentes lo que había sentido en mi corazón" (4).

Hemos de observar que este despertar surgió no a la luz de reflexiones teológicas, sino al calor de las emociones provocadas en muchas almas angustiadas por su vida espiritual.

La primera característica de esta "experiencia" hemos de situarla en el terreno

---

(2) *Bosquejo de Dogmática*, Ed. La Aurora, Buenos Aires, 1954 p. 20.
(3) *Espíritu y Mensaje del Protestantismo*, p. 145.
(4) Pedro Zóttele, *El Compañero del Metodista*, Stgo., p. 15.

psicológico, en el sentimiento religioso, olvidado o postergado en otras creencias. Es su énfasis especial. "El sentimiento es lo que hace vital y real a la Religión —nos dice el teólogo Metodista Alberto Knudson—. Eliminarlo de la religión es quitarle su espíritu y reducirla a formas o a prácticas externas" (5).

Dotado de una potente religiosidad natural y dominado por sus facultades afectivas, el genio de Wesley pareció consistir en haber dado una respuesta demasiado segura a esa angustia innata del corazón humano, consciente de su debilidad y miseria frente a la infinita santidad y justicia divinas. Es toda una angustia que hay que aniquilar: la angustia del pecado; un misterio que disipar: la seguridad de ser salvo, y no por vía de entendimiento iluminado por la fe, sino en la primacía de la voluntad y sensibilidad.

No es de extrañar que esta "experiencia" encontrara eco en muchas almas carentes de verdadera fe sobrenatural y alejadas de las corrientes vitales de la Gracia. Para muchos fue su primer descubrimiento de un Dios personal y accesible y presente en todos los momentos de la vida.

La certeza de la fe fundada en la autoridad de Dios que revela, fue trocada en experiencia consciente y directa de Cristo. El Metodismo, en consecuencia, puede y debe EXPERIMENTAR EL PERDON DE SUS PECADOS, poseer la CONVICCION VITAL DE LA SEGURIDAD DE SU SALVACION y lograr que ésta sea INFALIBLEMENTE ATESTIGUADA en el alma por el TESTIMONIO DEL ESPIRITU SANTO. De esta supervalorización y primacía de lo emotivo-sentimental en nuestras relaciones con Dios y por consiguiente, de esta subestimación y postergación de los elementos intelectuales capaces de situar en un plano de verdad y realidad los sentimientos humanos y sus relaciones con la Divinidad, nace o se desprende esta amplitud mental del metodismo, que es su segunda característica esencial.

Al gozo de sentirse SALVO sabe unir Wesley la alegría de sentirse AUTONOMO, actitud de espíritu nunca restringida por un sistema rígido de doctrina.

"Las características distintivas de un metodista —expresaba— no son sus opiniones. Su aprobación a éste o aquel sistema de religión, el aceptar cualquier grupo particular de nociones, el defender el juicio de un hombre o de otro, está lejos del asunto. Quienquiera pues que se imagine un Metodista como un hombre de tal o cual opinión, está tremendamente equivocado al respecto... En todas las opiniones que no chocan con la raíz del Cristianismo, nosotros pensamos y dejamos pensar..." (6).

El Metodismo, en consecuencia, no es un sistema doctrinal, es un método de vida. Su fuerza no radica en las ideas teológicas, sino en las acciones de Santidad. Pone el énfasis en el BIEN, no en la VERDAD. Es voluntad y corazón. Su experiencia es un paso adelante, la conclusión lógica e inevitable de los falsos principios protestantes. Se mantiene dentro de la "línea reformista", siendo la agudización racional y práctica del VOLUNTARISMO RELIGIOSO inaugurado oficialmente en el siglo XVI.

El acento metodista en esta experiencia religiosa preparó y abonó pacientemente el alma y corazón protestantes, disponiendo el ambiente hasta hacer realidad el fruto amargo del Pentecostalismo Evangélico, que no es en el fondo, más que la exageración conceptual y moral del sentimentalismo morboso en la esfera religiosa del hombre. Los principales elementos del metodismo estarán en la base del AVIVAMIENTO PENTECOSTAL.

---

(5) *Nuestra herencia Metodista,* p. 26.
(6) *Ibid.,* p. 14.

EL DESPERTAR PENTECOSTAL: Este nuevo movimiento ha tomado proporciones mundiales. Surgió de las mismas filas evangélicas con un aire igualmente reformista. Así como los metodistas reformaron a la Iglesia Anglicana "ritualista y burocrática", los Pentecostales, a su vez, son los "nuevos profetas y enviados de Dios" para infundir el poder del Espíritu al Metodismo y demás sectas desprovistas de la "fuerza de lo Alto" y del celo evangélico, e inficionadas de "modernismo y alta crítica", vigentes en universidades, seminarios, iglesias y cultos.

Declinaba el despertar religioso producido por el metodismo primitivo. El racionalismo liberal hacía estragos en no pocos pastores y teólogos protestantes. Crecía la incredulidad en la autoridad verbal de la Biblia, produciéndose un enfriamiento del "alma evangélica". Se descuidaba el énfasis central del Metodismo: la experiencia de ser salvo y la fidelidad a los preceptos morales evangélicos.

Se inicia entonces, un nuevo movimiento de "renovación". Muchos pastores preocupados por la frialdad de sus cultos, se consagran a un estudio detenido de la Biblia. Se hacen largas oraciones y súplicas en espera de un nuevo avivamiento religioso.

Es de notar que cada movimiento reformista protestante ha pretendido reproducir el ambiente fraternal, el culto sencillo, y la organización simple de los primitivos cristianos.

Este anhelo de "imitación" se encuentra fuertemente acentuado en los Pentecostales. Ven en las experiencias apostólicas —la venida del Espíritu Santo con el poder de curaciones y el don de lenguas— el cumplimiento de la promesa de Cristo a su Iglesia que, según ellos, debe ser experimentado por TODO VERDADERO CREYENTE EVANGELICO.

Frutos de esta honda convicción, alimentada por largas plegarias, son las manifestaciones externas y los hechos inusitados que comienzan a producirse en algunos cultos y asambleas evangélicas.

Ante esta realidad extraña e inusitada, la mayor parte de los pastores tradicionales, reaccionaron desfavorablemente, condenando el movimiento como antibíblico, inmoral y aún diabólico.

Los grupos visitados por este "raro espíritu" viéronse obligados a formar tienda aparte y mantener sus propios locales de culto. Nace, entonces, una Nueva Iglesia Protestante.

La Experiencia Pentecostal cundió rápidamente, brotando por todas partes cultos y asambleas de esta índole. Como punto de partida de este movimiento religioso podemos asignar una reunión efectuada en abril de 1906 en Los Angeles, California. En la misma época similares fenómenos se suscitaron en la India. De EE. UU. se extiende a Canadá. En Alemania surge igualmente, siendo un pastor luterano, Barrat, quien lo llevó a Oslo (1907), difundiéndose por Suecia entre los luteranos, Bautistas y Salvacionistas. Gran Bretaña, Irlanda y las Colonias Ingleses no escaparon a este "despertar". En Inglaterra el principal representante es George Jeffreys. A Francia lo llevó un predicador inglés, M. Douglas Scott (Havre, 1930).

En EE. UU. el progreso ha sido extraordinario. Entre 1926 y 1942 ha experimentado un aumento de un 107%, en tanto que los Calvinistas progresan en un 8% (7).

En pocos años este movimiento se ha extendido por todo el mundo. Existe

---

(7) R.P. Ch. Chery, "Le mouvement de Pentecôte", *Chronique Sociale de France*, Nov.-Dic., 1952, N.° 5-6 p.

también en Australia y Africa Austral; se mantienen Misiones en Congo Belga, Gabón, etc. (8).

América Latina ha sido campo propicio para el "despertar pentecostal", prosperando espceialmente en Brasil y Chile. En nuestra patria (Chile) este "avivamiento" es autóctono. Surgió definitivamente en 1909, en Valparaíso. Muchos testimonios y sermones de ese tiempo hablaban acerca de la obra y poder del Espíritu en el corazón del creyente, teniendo como resultado muchas "conversiones" que incrementaban considerablemente el número de adeptos.

Una circunstancia vino a aumentar este anhelo. En 1907, un folleto que narraba la historia de una obra maravillosa del "Espíritu Santo", acompañada por fuego y verifieada en la India, cayó en manos del pastor W. Hoover. Hablaba de un "bautismo claro y definitivo con el Espíritu Santo y fuego, como adicional a la Justifieaeión y la Santificación" (9).

Esta noticia despertó vivas ansias entre los Evangélicos Metodistas por sentir esta "experiencia cristiana".

Se comenzaron a estudiar las Escrituras y a orar más. En las reuniones algunos hermanos "fueron tomados del Espíritu", hablando en lenguas raras. Otros, estando en sus easas, en el trabajo u orando privadamente, de súbito prorrumpían en gritos o se ponían a danzar gesticulando extrañamente. Principiaron igualmente, "los sueños profétieos" y las "revelaciones del Espíritu".

El entusiasmo que despertaron estos fenómenos insólitos fue contagioso. Todos a una se lanzaron de lleno a invocar públiea y privadamente al Señor, pidiendo el "bautismo del Espíritu". He aquí como narra un testigo ocular —pastor Manuel Beeerra M.— el momento culminante de la venida del Espíritu: "Fue un 12 de septiembre del año 1909 cuando el Señor derramó sobre algunos Hermanos esta fiel promesa del Espíritu Santo en la Iglesia Metodista Episcopal de calle Portales. Fue un asombro nunca visto en Chile; los hermanos fueron tomados en danzas, visiones Espirituales, se hablaron lenguas angélicas, profetizando sobre este gran avivamiento Espiritual. El Espíritu Santo los tomaba en las calles. Las autoridades los llevaban a los cuarteles en calidad de detenidos, los hermanos danzaban en los mismos cuarteles hablando lenguas, profetizándoles a las mismas autoridades. Fuimos perseguidos en muehas direcciones y echados fuera del templo Metodista, porque no aeeptaban esta forma de AVIVAMIENTO ESPIRITUAL los pastores. Nos trataban de loeos y algunos hermanos fueron sacados en andas por otros hermanos que no estaban de acuerdo con EL AVIVAMIENTO; pero cuando eran saeados en esta forma, los hermanos hablando en lenguas decían: EL ESPIRITU SANTO les decía: "Sacaré una Iglesia dirigida por mi Espíritu, para que me alabe como yo quiero, eon libertad espiritual, para que haga mi volunt.ad". Por desgraeia no eonoeieron esta visitaeión del Espíritu Santo por aquel entonees los Pastores" (10).

En términos más fuertes y realistas deseribe estos mismos hechos, Arturo Oyarzún, autor protestante de las *Reminiscencias históricas de la Obra Evangélica en Chile*:

---

(8) Los Bautistas en Rusia afirman haber aumentado de 50.000 a 500.000 desde la guerra. (Redaceión).

(9) W. C. Hoover, *Historia del Avivamiento Pentecostal en Chile,* Imp. "El Esfuerzo", Santiago, 1931, p. 10.

(10) Revista *Chile Pentecostal,* órgano oficial de la Iglesia Metodista Pentecostal. Sept. 1954, p. 3.

"En 1909 hubo un gran movimiento del Espíritu Santo, según unos y según otros un exceso de fanatismo religioso. Este avivamiento principió en la Iglesia Metodista de Valparaíso, siendo pastor de ésta el Dr. Hoover.

"Por algún tiempo la Iglesia estuvo orando por un avivamiento. De repente principió este avivamiento encabezado por Elena Laidlaw que se dejó llamar profetisa y que hacía manifestaciones místicas y gesticulaciones grotescas, insistiendo en que oraran y orando recibirían el don del Espíritu Santo. Oraban de tal manera que se podían oír los gritos a una cuadra a la redonda y esto duraba hasta la medianoche y no pocas veces hasta la madrugada. Durante estas veladas o vigilias, como ellos las llamaban, había imposición de manos para los que la profetisa señalaba, pues decía que Dios estaba hablando por ella; y ella en este momento se encontraba semi-extasiada. Luego el hermano en quien se habían impuesto las manos salía hablando lenguas que no eran de ningún idioma conocido, sino palabras sueltas incoherentes, semiarticuladas y como si otro las estuviera dictando.

"En sus reuniones las manifestaciones llegaron a tal punto que ellos mismos se escandalizaron y principiaron a poner coto al alboroto. En el culto todo era confusión y desorden; unos cantaban como gallos, otros ladraban, otros danzaban, otros pretendían tocar instrumentos de cuerda, otros caían gritando y llamando; sus cuerpos eran insensibles; otros confesaban pecados mandados sí por el Espíritu, y el conjunto resultaba un verdadero escándalo. Esto hizo que se prohibieran estas confesiones que corrompían a los chicos y horrorizaban a los grandes. (Crivelli, "Directorio Protestante", pág. 397).

El relato de este autor protestante es genuinamente verdadero a juzgar por idénticos testimonios que nos entrega el propio pastor Hoover en su "Historia del Avivamiento Pentecostal en Chile".

Este mismo pastor refiere que en varias ocasiones intervino la policía ya sea para poner orden o simplemente para dispersar el culto a causa del barullo insoportable que producían con sus gritos y súplicas. Las autoridades públicas tomaron muchas veces carta en el asunto a fin de investigar el clima mental y la moralidad de los cultos pentecostales. Resultado de todo ello fue que no pocos frecuentaron la cárcel y entre ellos la misma profetisa Elena Laidlaw . . . Mas la perseverancia de los pentecostales fue inquebrantable; continuaron adelante a pesar de todas las persecuciones. Estos mismos incidentes despertaron en ellos "la conciencia de estar sufriendo por el "puro evangelio", lo que creaba en esas almas sencillas e ignorantes una mística potente y batalladora.

Pero la más grave y dura oposición tuvieron que soportarla de los Metodistas, la Iglesia Madre. Por medio del "Cristiano", órgano oficial de la Iglesia Metodista Episcopal, se ridiculizaba a los cultos pentecostales y se lanzaban cargos doctrinales contra el pastor Hoover.

Entre los cargos selecciono ahora los más significativos:

Cargo Primero: Enseñanza y diseminación de doctrinas falsas y antimetodistas, pública y privadamente.

Especificación Primera: "Por cuanto durante el año eclesiástico (1909-10) en la Iglesia Metodista Episcopal de Valparaíso, W. C. Hoover, en muchas ocasiones ha enseñado doctrinas falsas y antimetodistas, a saber: En los cultos públicos ha declarado que el bautismo del Espíritu Santo se manifiesta por visiones, revolcamientos al suelo, el don de lenguas y profecías. . .

Especificación Tercera: En la casa de José Soto, donde éste estaba en cama, enfermo evidentemente con una enajenación mental a causa de exceso de agitación

nerviosa en los servicios, y cuando no podía hablar, sino hacer sonidos no inteligibles, el dicho W. C. Hoover dijo que el enfermo estaba poseído de un demonio mudo.

Especificación Cuarta: Ante miembros de esta Conferencia Anual de Valparaíso, el sábado 5 de febrero del presente año, declaró que en su Iglesia personas habían traído mensajes del cielo, habían visto visiones, habían hablado en lenguas extrañas y practicado inposición de manos...

Especificación Sexta: W. C. Hoover ha diseminado literatura que enseña doctrinas falsas y antimetodistas, tales como el periódico "The Latter Rain" (La lluvia tardía), "Pentecostal Testimony" y tratados publicados en Estados Unidos y en la India, enseñando doctrinas de levantamientos de manos, bautismo de fuego, milagro de sanidades por la fe, visiones, dones de lengua, profecías, la fijación del tiempo del Advenimiento de Cristo, caídas bajo el poder del Espíritu Santo y oposición a las Iglesias organizadas..."

Cargo Segundo: Conducta gravemente imprudente:

Especificación Segunda: Permitió a José Soto hacer, estando presente el pastor y no reprobando el procedimiento, lo que llamaban "Lavamiento en la sangre de Cristo", que consistía en un lavamiento, simulando sacar con las manos sangre de una fuente imaginaria y pasando las manos por el cuerpo de las personas.

Especificación Tercera: Permitió que en los cultos se desarrollaran confusiones y griterías, siendo nuestra iglesia causa de escándalo a la vecindad, especialmente durante los meses de septiembre y octubre, y ocasionando una investigación por parte del Juez del Crimen.

Especificación Cuarta: Permitió una serie de actos escandalosos en los cultos, durante los meses de septiembre y octubre, cuando la gente cayendo en el suelo, quedaron por largo tiempo, hombres, mujeres y jóvenes de ambos sexos, juntos y en posiciones y desarreglos personales, ofensivos a la moral y a la decencia.

Especificación Quinta: En algunos cultos se practicaron cosas que el médico municipal declaró ser efecto del hipnotismo ..." Firmado, R. Elphick, Presidente de la Comisión y R. Reyes, Secretario (11).

En las páginas siguientes de su libro, el pastor Hoover trata de refutar estos cargos y especificaciones pero, a decir verdad, con muy poco acierto; aceptando a medias muchas de ellas o limitándose a negar las restantes.

Las cosas siguen de mal en peor. Las relaciones se ponen tensas y aún hostiles, hasta que llega el momento propicio de declararse iglesia separada. Este acuerdo se tomó en una junta oficial de la Primera Iglesia de Santiago y se comunicó al Pastor Hoover de Valparaíso (1910).

El Pastor Hoover recibió con bastante agrado esta clase de resolución convirtiéndose en verdadero animador de este rompimiento con la Iglesia madre. Los cultos disidentes lo miraban a él como jefe e inspirador. Así vemos como poco después se le ve renunciar a su cargo en la Iglesia Metodista Episcopal para tomar definitivamente las riendas de una nueva secta llamada IGLESIA METODISTA PENTECOSTAL, con el título de Superintendente. Hoy día existen en nuestra patria numerosas iglesias o denominaciones pentecostales, casi todas ellas desmembraciones de la Iglesia Metodista Pentecostal, y que, a su vez, siguen dando origen a otras más.

Pero hace cosa de 16 años, llegó una iglesia pentecostal de origen norteamericano: la "Asamblea de Dios". Cuenta en la actualidad con numerosos centros re-

---

(11) Hoover, *op. cit.*, p. 307.

partidos en más de doce ciudades o pueblos de Chile. Publica una revista, "Maravillas Siguiendo". Posee además un Seminario Bíblico en Santiago, para preparar pastores. En Valparaíso mantiene una librería, EL SENDERO, con material casi únicamente bíblico.

Las Asambleas de Dios, comenzaron en el año 1942, pero su crecimiento fue lento hasta la llegada del pastor Clifton Erickson, a principios de 1952, y, posteriormente, del pastor Osben, en 1954; ambos pertenecientes a esta secta. La fama de taumaturgos con que llegaron les atrajo bastante gente. El público culto no los tomó en serio, ni aún las otras sectas evangélicas. No pocos pastores quedaron decepcionados de sus dotes taumatúrgicas como lo hizo notar particularmente la revista "*El Cristiano*" (12).

BAUTISMO DEL "ESPIRITU SANTO".– DON DE LENGUAS.

Es interesante comprobar en el protestantismo un desarrollo doctrinal bien marcado del proceso de la Salvación y Santificación del creyente cristiano. Los Reformistas se limitaron más que nada a defender y establecer su principio de la Justificación por la sola Fe. La religión que dio por resultado se convirtió bien pronto en fría y formalista.

Fue necesaria una inyección de potente espiritualidad. Surgió el énfasis metodista sobre la Santidad PRACTICA. Las buenas obras pasan, entonces, a primer plano. Ellas son indispensables si no para la salvación, al menos como testimonio externo de la vivencia del Espíritu Santo en el alma regenerada por la Gracia. El Metodismo, a su vez, tiende a ritualizarse perdiendo su libertad espiritual y cayendo en posturas modernistas.

Como reacción aparece el Pentecostalismo, emergiendo de la angustia colectiva de un sinnúmero de hombres faltos de verdadero asidero espiritual y anhelantes de comprobar por sí mismos el poder de Dios y los efectos de su Gracia. Nace la doctrina del "Bautismo del Espíritu Santo", distinto de nuestro Bautismo Cristiano y del Sacramento de la Confirmación del cual pretende ser un extraño sustituto.

"Se cumple en ellos —según esta secta— al pie de la letra la profecía de Joel 2, 28-32, invocada por S. Pedro en Hechos 2, 17-21: "Y sucederá en los últimos tiempos, dice Dios, que derramaré mi Espíritu sobre toda carne, y profetizarán vuestros hijos y vuestras hijas y vuestros jóvenes verán visiones y vuestros ancianos soñarán sueños. Y sobre mis siervos derramaré mi Espíritu en aquellos días y profetizarán. Y haré prodigios arriba en el Cielo, sangre y fuego y nubes de humo. El sol se tornará en tinieblas y la luna sangre antes que llegue el día del Señor, grande y manifiesto. Y todo el que invocare el nombre del Señor se salvará".

Firmemente persuadidos de que en ellos se está cumpliendo esta promesa, invitan a todos los hombres a alcanzar esta "consoladora experiencia".

Expresa el Sr. Manuel Umaña, pastor y obispo de la Iglesia Pentecostal de Chile: "El Pentecostés es para todo el pueblo cristiano. Pentecostés no es monopolio de una secta evangélica. Es para todos y nuestro deseo más sincero es que lo reciban todos donde están y que sean útiles al Señor en el puesto. No se pierda usted esta bendición que también le pertenece. Pídala en oración sincera y la recibirá. Pídala

(12) *El Cristiano*, Santiago, junio y diciembre-enero de 1952-53.

como Dios la da; no le ponga moldes al Señor. No le tenga miedo al emocionalismo y caiga en los moldes rutinarios del formalismo dogmático" (13).

Veamos ahora qué finalidad tiene para los Pentecostales esto que han venido en llamar: "Bautismo del Espíritu Santo".

Antes que nada, no ha de confundirse con el Bautismo con Agua, que nos une en un mismo Cuerpo (1 Cor. 12-13). Pero "tampoco debe confundirse con la santificación del creyente que son los frutos del Espíritu. Así, pues, doctrinalmente en el puro sentido bíblico de la experiencia del bautismo en Espíritu Santo, no es salvación (regeneración) aunque es para los salvados, tampoco es santificación (frutos del Espíritu) aunque para conservar este poder debemos mantenernos en santidad; es un PODER PARA TESTIFICAR . . . "me seréis testigos". Hechos 1,8 (14).

El Bautismo del Espíritu Santo queda reducido entonces a un objetivo meramente apostólico, kerigmático. Confiere "capacidad", una "consagración" especial para la predicación. El creyente pentecostal, por medio de esta nueva "experiencia religiosa" queda revestido con los atributos de un "enviado o apóstol" por manifiesta "voluntad de lo Alto".

¿Hay alguna vinculación entre el Bautismo del Espíritu Santo" y el "Don de lenguas" pentecostal?

Sin duda alguna. El Sr. Manuel Umaña S., declara lo siguiente: "El pueblo pentecostal francamente afirma gozar de la experiencia primitiva "de hablar en otras lenguas" como en los días del comienzo de la Iglesia Cristiana" (15). Más aún "el hablar en lenguas es la evidencia inicial del bautismo del Espíritu Santo... Es la repetición del Pentecostés para todos... Es también uno de los dones del Espíritu dado a la Iglesia" (16).

Y agrega el pastor a continuación: "Hay que diferenciar a las lenguas como evidencia inicial en la experiencia del bautismo, de las lenguas como un don dado a la Iglesia y en este caso es cuando el Apóstol dice: "¿Hablan todos lenguas?"; las lenguas como don no son para todos, pero como evidencia inicial, sí. Una persona que reciba el bautismo del Espíritu Santo habla lenguas como evidencia inicial pero puede ser que no las hable más porque en este caso sería la lengua como don" (17).

Claramente formulado aparece en estas líneas la posición original y única de esta secta en la comprensión del bautismo del Espíritu Santo. En base a estas ideas ha prendido una fervorosa mística entre los evangélicos por lograr que todo el mundo alcance esta experiencia. El énfasis de esta secta consiste, precisamente, en procurar en su vida religiosa y cultural, los dones visibles del Espíritu Santo acaecidos en el día de Pentecostés y que perduraron por algún tiempo en la Iglesia primitiva cristiana.

Es triste comprobar que el Protestantismo Evangélico, abandonado a sus propias fuerzas, se está desviando trágicamente cada día hacia un plano de mayor inconsistencia doctrinal y cultural. La rama Pentecostal agudizando por necesidad psicológico-espiritual el aspecto sensible y misterioso de su vivencia religiosa, ha venido a perder toda distinción entre lo fundamental y lo accesorio; lo universal y lo particular; lo absoluto y lo relativo en el terreno religioso. Poner todo el énfasis doctrinal y cultural de una corriente religiosa Evangélica en la necesidad de recibir el Don de Lenguas, parece a todas luces, algo desproporcionado, carente de sentido y se-

(13) Revista *Chile Pentecostal*, septiembre 1955, p. 4.
(14) *Ibid.*
(15) *Ibid.*
(16) *Ibid.*, p. 5.
(17) *Ibid.*

riedad. El mismo Apóstol S. Pablo pone en guardia contra un desorden en ese sentido (cfr. 1 Cor. 12, 28. 31; 13, 1).

Cómo se presenta prácticamente el "Segundo Bautismo" o "Bautismo del Espíritu Santo" nos lo dice el P. Damboriena: "El candidato, antes de recibir "el espíritu", tiene que esforzarse en la oración, golpearse en voz alta y pedir a gritos su conversión. Aquel rítmico subir y bajar de voces humanas, así como las exhortaciones del predicador, le van caldeando los ánimos. La vista de otros "hermanos" que, al lado suyo, van aproximándose al "trance", le contagia también a él. Hasta que, en un momento dado, agotadas sus fuerzas físicas y en un paroxismo nervioso, cae tumbado al suelo ("es arrebatado", según el lenguaje pentecostal), y empieza a lanzar borbotones de saliva o a pronunciar frases ininteligibles o bien —en un acto supremo de "posesión"— a revolcarse por el suelo con los ojos abiertos al infinito. "Al hermano le ha cogido el espíritu", exclaman unos cuantos. "Gloria a Dios . . . ¡ALELUYA! ¡Gloria a Dios! ¡Gloria, gloria!", responden todos, mientras se acercan haciéndole un corro alrededor. Llegan los "ancianos" y le imponen las manos, mientras los demás continúan entonando ALELUYAS. Cuando "despierta", es ya un ser transformado. Vienen las lágrimas, los abrazos y las felicitaciones, en tanto que la muchedumbre sigue bendiciendo a Dios porque "el hermano ha recibido el don" (19).

Hemos de advertir que ya antes de los Pentecostales, otro grupo religioso, la Sociedad de los Amigos o Cuáqueros, en EE. UU., experimentaba similares conmociones nerviosas en sus reuniones, que duraban, a veces, varias horas. La cosa no es nueva fundamentalmente, puesto que dentro del mismo Metodismo, en sus comienzos, se utilizaba parecida técnica de "conversiones". Pero los Pentecostales han exagerado al máximo esta "experiencia emocional e histérica".

En cuanto a los efectos de tales trances apunta el mismo P. Damboriena: "Si la experiencia se repite, obrará no solamente en su psiqué, sino hasta en su organismo corporal que queda —sobre todo en su rostro— especialmente deformado" (20).

Sin embargo, todas las Sectas Pentecostales siguen creyendo y predicando que los "fenómenos extraordinarios" logrados en sus cultos y asambleas, son efecto única y exclusivamente del poder de Dios y de la fuerza y violencia del Espíritu, y prueba infalible de estar gozando de la bendición del Señor. Por otra parte, el extraordinario fruto recogido, su tremendo avance misionero pareciera señal evidente del favor divino.

EL PODER DE "SANACIONES" Y EL "MORALISMO" PENTECOSTAL

Entre todas las Ramas y Denominaciones Cristianas, hijas del movimiento reformista del siglo XVI, no encontraremos otra que reclame para sí con tanto ardor y convicción, el testimonio carismático de lo Alto, como esta Secta. Dice poseer, como prueba del beneplácito divino y de la santidad de sus miembros, la "gracia o poder de sanidades".

¿De dónde arranca esta mística carismática tan peculiar y, al mismo tiempo, tan adentrada en el alma del auténtico pentecostal?

Si quisiéramos indagar sus causas profundas y valederas, tal vez las encontraríamos, remotamente, en la característica de su fe protestante; doctrinalmente, en su

---

(18) *Ibid.*, p. 4.

(19) P. Damboriena, S.J., "El Protestantismo en Chile", *Mensaje*, Santiago, junio, 1957, p.

(20) *Ibid.*, p.

concepto sobre la enfermedad y el sufrimiento y, por último, en una derivación psicológica de los fenómenos experimentados en el momento de su Segundo Bautismo o Bautismo del Espíritu Santo.

La Fe Protestante Evangélica implica esencialmente una experiencia íntima de ser salvo, una certidumbre completa del estado de Gracia en cada creyente. No es adhesión a la Palabra Objetiva de Dios; no es un homenaje de nuestra confianza plena en su amor y misericordia, sino más bien un descubrimiento emocional de Dios, en cuanto los sentidos parecen tocar y palpar la presencia y el poder divinos. Mal podría hablarse, entonces, de un abandono en Cristo: es por sobre todo, una confianza en sí mismo, en el poder de captación del hombre naturalmente religioso. No es tampoco afirmación de la autoridad divina, sino la propia afirmación, puesto que no se pretende "creer" sino "saber", no se persigue el "deber" sino el "querer".

Este voluntarismo religioso ha creado un clima propicio a toda manifestación misteriosa. El terreno está, de esta suerte, abonado y preparado. No es extraño entonces, contemplar como el alma protestante fuera deslizándose hacia una vivencia cada día más plena de emociones y de anhelos místicos. Su término obligado lo hallaremos en este movimiento saturado de una falsa mística sobrenatural.

El segundo Bautismo capacita al pentecostal para invocar —en ferviente y larga oración— el poder milagroso de Dios y ejercitarlo en todos aquellos, que aquejados de algún mal o enfermedad, creen firmemente en el poder taumatúrgico de Cristo.

Esta secta trata de repetir los milagros de la era apostólica, recurriendo a la oración perseverante y a la fe potente y creadora: "La oración de la fe salvará al enfermo y le reanimará el Señor" (Santiago, 5,15).

El Sacramento de la EXTREMA UNCION instituído por Cristo para alivio principalmente del alma y secundariamente del cuerpo de los cristianos gravemente enfermos, ha sido trastocado y desviado de su verdadero ámbito y finalidad por esta secta. Sus miembros practican ungimientos rituales, imposición de manos acompañada de oración, pero dándoles un sentido fundamentalmente carismático. Por eso en sus cultos abundan los "testimonios de sanidad".

La creencia, que ya se ha hecho convicción en muchos pentecostales de buena fe, de estar alcanzando curaciones milagrosas, parece ser también consecuencia lógica de su concepto sobre la enfermedad y el sufrimiento, amén del dominio que creen haber logrado sobre el pecado y sobre Satanás.

He aquí como se expresa la revista "Fuego de Pentecostés": ¡Las enfermedades fueron colgadas también de la Cruz! Cristo jamás dijo a los enfermos: sufre tu enfermedad con paciencia, pues es la voluntad de mi Padre. Si no los sanaba era por su INCREDULIDAD (Marc. 6, 5-6). Tenemos otra prueba de que la enfermedad la origina el pecado, y el autor del pecado, Satanás:... "Y a esta hija de Abraham, que he aquí, la había ligado Satanás por 18 años, ¿No convino desatarla de esta ligadura...?" (Luc. 13, 11-16). La ley mosaica prescribió todos los reglamentos para la vida, acerca de comida, bebidas, marchas, matrimonios, etc.... Menos acerca de medicinas, ni de acudir a médicos. La voluntad de Dios era que acudieran a El. Los patriarcas estaban bajo protección Divina... "Entonces Abraham *oró* a Dios, y Dios *sanó* a Abimelech..." (Génesis 20, 17). "Si oyéreis atentamente la voz de tu Dios, e hiciéreis lo recto delante de SUS OJOS y DIEREIS OIDO A SUS MANDAMIEN-

TOS... ninguna enfermedad de las que envié a los egipcios te enviaré a ti; porque YO SOY JEHOVA TU SANADOR" (Exodo, 15, 26) (21).

El concepto pentecostal sobre la enfermedad y el sufrimiento fue común en la Antigua Ley. El pueblo judío demasiado rudo para entender los caminos amorosos de Yavé, su Dios, tuvo que ser conducido y adoctrinado en relación a valores fácilmente captables, y como BUENOS y dignos de riquezas y bendiciones, o como MALOS y dignos de castigos y enfermedades. Por lo que aparece, esta secta, con su concepto parcial y precario acerca del dolor y la enfermedad, permanece aún en el Antiguo Testamento. Cristo, como otras cosas, iluminó también el sentido del sufrimiento con el propio, haciéndole cobrar un valor meritorio y expiatorio en bien de la Iglesia (cfr. Colos. 1, 24).

En los "testimonios de sanidad" que aparecen mensualmente en sus revistas, particularmente, en "Chile Pentecostal", órgano de los Metodistas Pentecostales de Chile, se echa de menos la calidad y seriedad de muchos de sus milagros alcanzados según allí se dice, por la FE de los favorecidos y por la ORACION de la asamblea acompañada de IMPOSICION DE MANOS Y UNCIONES del pastor sobre el cuerpo de los enfermos.

Si quisiéramos enjuiciar con ánimo desapasionado y criterio científico alguno de esos "milagros", con el fin de precisar hasta dónde tal hecho pudiera constar como verdadero y auténtico, sería estrictamente necesario e imprescindible poder contar con datos más concretos y precisos ora relativos a la misma enfermedad, ora al paciente agraciado con el prodigio.

Poco y nada de esto aparece en sus revistas. Abundan las curaciones de tipo nervioso y funcional. A veces aparecen milagros de verdadera envergadura a saber: curación de una ceguera, de un cáncer desahuciado por los médicos, o algo semejante, con la habitual falta de datos que den posibilidad de un juicio más sólido. Curaciones instantáneas de enfermedades orgánicas o resurrecciones de muertos, no aparecen.

Con todo, "los testimonios de sanidades" son un elemento importante en el proselitismo pentecostal, pese a que las famosas "Campañas de sanidades" llevadas a cabo por "taumaturgos protestantes" en nuestra Patria, han dejado como saldo, en no pocos casos, la duda y la desorientación en las mismas tiendas evangélicas, según lo dejamos consignado en páginas precedentes.

MORALISMO PENTECOSTAL: El Protestantismo Evangélico se ha caracterizado, desde sus orígenes, por un fuerte contenido moral. La "fe sin obras" del Protestantismo Clásico ha perdido su sentido y significado. Las obras son necesarias e imprescindibles como testimonio clarividente de nuestra filiación divina adoptiva. Son frutos normales de la fe que han de manifestarse inevitablemente en todo cristiano evangélico.

Hemos visto cómo el énfasis metodista incidía en lo moral. Su religión es, antes que nada y por sobre todo, ética cristiana y no dogmática. Su fuerza no radica en las ideas teológicas, sino en las acciones de santidad. No es afirmación de la "verdad" sino del "bien". Es un método de vida.

Esta herencia ha pasado a convertirse en poderosa vivencia del Pentecostalismo chileno, que ha sabido, a su vez, presentarse con un vigoroso acento moralista.

Sus revistas y prédicas callejeras llenas de invitaciones a "abandonar el pe-

---

(21) *Fuego de Pentecostés*, Santiago junio, 1956.

cado" y a "regenerarse en Cristo", han encontrado favorable acogida en corazones angustiados por la inmensidad de sus pecados y la vaciedad de sus vidas.

Como lógicamente podía esperarse, el Pentecostalismo chileno no tardó en adoptar una actitud exagerada y detallista en relación a la vida ética de sus miembros. La precaria valía intelectual de sus adeptos, su vago y extraño espiritualismo, y por último, su afán por presentarse "santos e incontaminados del mundo", forjaron una verdadera mística moralista que pretenden ver fundamentada en la Sagrada Escritura.

Sabemos que este movimiento religioso reivindicó la inspiración y autoridad de la Palabra de Dios, menguadas y anuladas por no pocos teólogos metodistas. Mas, como su reacción fue violentamente anticientífica y antiliberal, esta secta hubo de situarse en un ángulo totalmente opuesto. Su interpretación de las Sagradas Escrituras es, entonces, ciegamente literal y minuciosa.

Esta actitud pentecostal, no es en el fondo más que una enérgica reminiscencia del puritanismo y del fervor metodista de los primeros días. Para pertenecer a las Asambleas de los Hermanos Wesley era necesario someterse a un código detallado de reglas: no tomar parte en diversiones, juegos de naipes, bailes, teatros, bebidas embriagantes, etc.

Los Pentecostales a su vez, han llegado a reglamentar detalles curiosos que manifiestan claramente el espíritu minucioso que los mueve. Así, los Metodistas Pentecostales en "los días de ayuno y del reposo dominical se privarán de leer revistas, diarios y periódicos en general; sólo se puede leer las SAGRADAS ESCRITURAS; los ungidos, que son los ángeles de cada Iglesia, no deben andar con su cabeza desnuda al aire libre, porque llevan en ella la unción del aceite del *Espíritu Santo*"; tampoco aceptan coros en la iglesia, porque eso huele a mundanidad y son recursos meramente humanos (22). La Iglesia Evangélica Pentecostal prohibe a la mujer cortarse el cabello: "La mujer que tiene el pelo cortado, ante Dios está sin nombre y sin gloria" (23).

En fin, cada pastor, iluminado por el "espíritu" recibe "mensajes" y "avisos de lo Alto" para el mejor gobierno y santificación de sus miembros.

Nadie desconoce su lucha declarada contra el vino. Piensan que en él están contenidos todos los males del mundo, que la Sagrada Escritura prohibe el uso del vino y que por lo mismo la Iglesia Católica se hace cómplice de los enemigos de Dios al no tomar una actitud tajante al respecto. Es triste comprobar, sin embargo, con no poca frecuencia, cómo auténticos pentecostales, muy cumplidores de reglas y mandamientos "humanos", olvidan fácilmente otros de mayor envergadura.

CAUSAS DEL AVANCE PENTECOSTAL

Es un hecho el éxito logrado por el pentecostalismo chileno. Marcha a la vanguardia en cuanto a crecimiento cuantitativo. Su espíritu proselitista lo ha llevado a mantener misiones extranjeras, v.gr., la Iglesia Evangélica Pentecostal, ha creado misiones en Argentina, Bolivia y Perú.

Sabemos que el problema protestante es proporcionalmente más agudo en nuestra patria que en el resto de América Latina. ¿A qué causas atribuirlo? La respuesta es compleja. Fuera de las causas que han hecho posible la difusión del Protestantismo

---

(22) Revista *Chile Pentecostal,* mayo, 1956, pp. 6-8.
(23) Revista *Fuego de Pentecostés,* noviembre 1956, p. 6.

en general y que corresponden a lo que se llama "mentalidad moderna" (voluntarismo, subjetivismo, individualismo, antropocentrismo, etc.) y que no es del caso analizar aquí, será necesario buscar las causas de este avance especialmente fuerte en Chile en la idiosincrasia de su pueblo. El pueblo chileno es por instinto y por tradición religiosa. El ateísmo pseudo científico no ha penetrado en él. Su mentalidad casi insular, producto de su posición geográfica, no ha sido ancanzada por esa extraña importación. La naturaleza generosa con su vastedad y soledad despiertan el asombro y el temblor religioso. No parece faltarle a nuestro pueblo ese resabio de superstición y de melancolía que proviene de su herencia nativa. Su pobreza terrena lo hace aspirar casi naturalmente a una felicidad celestial. Su tradición religiosa se mantiene latente de modo que su alma es capaz de encontrar a Dios y vibrar con El con relativa facilidad.

El Padre Vergara, en Revista "*Mensaje*" (25), con admirable intuición denunciaba la exquisita susceptibilidad religiosa de nuestro pueblo, su "hambre de Dios". En realidad, sin este sustrato indispensable, no habría tenido mayores resultados el Evangelismo, como puede apreciarse en otros países. Por lo demás, ¿no podríamos pensar, también, que las sectas populares medran a costa nuestra, por nuestras deficiencias pastorales?

La religión protestante, aunque deficiente y unilateral, da una respuesta a la inquietud espiritual del hombre moderno. Sabe condescender y acomodarse a los anhelos del corazón humano, dejando gran margen a los impulsos de la voluntad, a la afirmación del "YO". En esta vivencia religiosa, muchos están encontrando su personalidad perdida en la masa proletaria. Aquí son algo, se les toma en cuenta, dialogan y toman responsabilidades por sí mismos.

En la proliferación de sectas, ¿no habría algo de ese caudillaje político, mal endémico de nuestra democracia chilena, trasplantado a la conciencia religiosa? A lo mejor esta tendencia a sobresalir y "ser algo" que está igualmente dentro de la psicología protestante, ha tenido su legítima expansión en la creación de sectas y cultos autóctonos y autónomos.

Por otra parte, no olvidemos el carácter "profético" y escatológico del Pentecostalismo; son los profetas de los últimos tiempos, dotados del "poder de lo Alto", en contacto visible con los poderes del más allá. Su sentimentalismo, aunque morboso, congenia con el alma nativa; su falso espiritualismo —misticismo psicopático— despierta el interés en personas crédulas e ignorantes, sin asidero espiritual y propensas, por lo mismo, a sucumbir a toda suerte de impresiones. Máxime de tinte esotérico-religioso.

Por otra parte el pentecostalismo ha sabido presentarse al pueblo como religión moralizadora, regeneradora. Conocemos los vicios y debilidades que son la ruina de tantos hogares chilenos. Pues bien, muchos han abrazado esta creencia, con la esperanza de verse libres de ellos. Sea como fuere, con esta actitud han ido ganando prestigio y cierto respeto en el ambiente que los rodea.

Comprobamos el auge pentecostal entre las clases más desposeídas y que sienten pesar sobre sí su inferioridad social. Y aquí encuentran precisamente el bálsamo, el consuelo y la resignación cristiana; en un marco pobre y popular, es cierto, pero henchido de dones celestiales y promesas evangélicas.

Se ha insistido —y no sin razón— en que el éxito de las sectas evangélicas en

---

(24) Le Fevre, *El Vino y la Biblia*. imp. La Luz, Ancud, 1951.
(25) "Causas del avance protestante en Chile", agosto, 1956.

general y por ende de los Pentecostales, ha de atribuirse a sus métodos apostólicos, que revelan una profunda comprensión del alma popular: la participación íntima y responsable de cada miembro en la vida cultural y misionera de su Iglesia; la creación de pequeños locales de culto a cargo de personas del propio ambiente y lugar; las Escuelas Dominicales, adaptadas a las diversas categorías de personas y en grupos reducidos; las asambleas y reuniones en la noche, hora apropiada para el obrero y campesino; el calor familiar y la ayuda mutua fomentada en sus reuniones; la Palabra de Dios e Himnarios en manos de todos los asistentes, etc.

Las ventajas de los cultos Pentecostales son manifiestas: Se desarrollan en un clima de suma sencillez, grande animación y espontaneidad y sentido de comunidad orante y fraternal. Ésto atrae y subyuga al pueblo haciendo que ningún pobre se sienta extraño y pasivo. Las prédicas del pastor que se convierten en verdaderos diálogos con los fieles, los "gloria a Dios" declamados por la comunidad con los brazos extendidos, a instancias del pastor, la oración en voz alta por todos los fieles, oración de arrepentimiento y de desahogo y de súplica ensordecedora y angustiosa, los himnos entonados a voz en cuello, la música sentimental y rítmica de sus instrumentos de cuerda, los gritos estentóreos y las danzas celestiales —con cierto sabor afrocubano— de los "tomados del espíritu", confieren a la asamblea toda, una extraña fuerza espiritual capaz de romper con toda apatía e indiferencia. Súmase a esto, los testimonios de conversión y los "testimonios de sanidad" dados por los asistentes que provocan verdaderas emulaciones, reavivando la fe dormida.

Con todo, la fuerza del impacto Pentecostal y de su éxito proselitista, tal vez haya de situarse en el plano de la Evangelización. Su intrepidez, agresividad y heroica perseverancia son algunas de sus características.

Sabemos que la Palabra de Dios tiene su efecto cuasi-sacramental, independiente del ministro que la anuncia. Alcanzan por tanto "conversiones", porque EVANGELIZAN, porque anuncian la Buena Nueva, RESPUESTA SALVADORA de Dios a los hombres. El Evangelio anunciado a los "pobres y pecadores" siempre surtirá efecto, mientras anide en éstos sencillez de corazón y buena voluntad. Y éste es el caso de Chile. Su medio normal de hacer prosélites es la predicación callejera. La forma de su mensaje evangélico es directa, bíblica y huérfana de toda retórica y humana sabiduría que, según ellos, impiden al poder de Dios su libre manifestación. Su contenido esencial, el amor y la misericordia de Cristo, el aborrecimiento del pecado, la conversión total y definitiva al Evangelio, el temor del infierno y la esperanza del cielo: ideas centrales cristianas que son la respuesta a las inquietudes de todo corazón humano. Insisten en la necesidad de "sentirse pecador" y en la necesidad de "ser salvo", mediante la Fe en Jesucristo. De aquí, entonces, que los más fervorosos pentecostales suelen ser aquellos cuya mala vida fue mudada por el "Bautismo del Espíritu Santo". El entusiasmo misionero se exalta ante la inmensidad del pecado y la facilidad con que puede ser renovado el pecador por el conocimiento de Cristo, médico del cuerpo y del alma.

Resumiendo, podemos decir que los métodos pentecostales junto con la espiritualidad y mística propias que los animan y vivifican, los "fenómenos extraños" que confieren a sus miembros una autoridad mística, su "moralismo exagerado" que los hace aparecer como ascetas e incontaminados del mundo, sus "alusiones carismáticas y escatológicas", su "énfasis en las ideas Cristocéntricas fundamentales" del Evangelio, su constancia y agresividad en la predicación y el testimonio personal de su amor a Jesucristo, han logrado que el mensaje de estas sectas haya germinado en corazones ávidos de soluciones a sus angustias y anhelos espirituales.

Difícil es precisar el número de adeptos que agrupa esta Iglesia. El censo oficial de 1952 no lo especifica. Los órganos de publicaciones pentecostales (*Fuego de Pentecostés, Chile Pentecostal* y *El Despertar*) tampoco lo expresan. Lo que creemos, sí, y no sin fundamento, es que el Movimiento Pentecostal chileno, dividido en varias docenas de Sectas Independientes unas de otras, forman los dos tercios del Protestantismo de nuestra patria.

CONSECUENCIAS:

Diseminadas a lo largo de la geografía chilena, las diversas iglesias pentecostales constituyen la "masa evangélica" del protestantismo criollo y autóctono. La prodigiosa proliferación de pastores y cultos con su multiplicidad de sectas, está demostrando el vigoroso espíritu proselitista que la anima, pero al mismo tiempo es signo palmario de su debilidad e inconsistencia.

No es un misterio la vaciedad y superficialidad doctrinal de sus guías, apegados a la letra de las Santas Escrituras. Las creencias de los miembros muchas veces están condicionadas por lo que cree o piensa el pastor que los instruye. De aquí la diversidad de opiniones y prácticas extrañas permitidas en sus locales. Aparece aquí un foco permanente de desintegración y que se está haciendo realidad cada día. Fruto de esta debilidad e inconsistencia doctrinal es su desorientación ideológica en el plano social y político. Marxismo y Cristianismo no se excluyen en sus mentes.

Otro factor de declinación podemos hallarlo en su vivencia religiosa, preñada de morbosidad sentimental y falsificaciones místicas. El fervor religioso inicial da lugar a la postre a un embotamiento espiritual; el alma humana no es capaz de soportar por largo tiempo con idénticas vibraciones, esa tensión psíquica. Conocidas son en la Teología Espiritual las etapas de las purificaciones activas y pasivas de los sentidos y del espíritu, durante el camino de la perfección. Sin la "fe pura" el castillo espiritual se derrumba. Pero la Fe Evangélica y Pentecostal es esencialmente fe sentimental, y más aún acompañada de signos externos y poderes divinos. Por causa de esto, si alguno de ellos alcanzara el perdón de sus pecados en una contrición perfecta, por carencia de sólida doctrina y verdadero alimento espiritual, acabaría normalmente por enfriarse viniendo a parar en un indiferentismo religioso.

Idéntico proceso podemos esperar de su Moralismo Evangélico. Prohibiciones rigurosas sobre cosas secundarias y accesorias no pueden exigirse a la masa de los cristianos, echando al olvido la distinción entre los consejos evangélicos y los preceptos. No es difícil encontrarse con pentecostales muy cumplidores en otro tiempo y ahora nuevamente entregados a una vida mundana y libertina.

El carácter voluble e impreciso del "Evangelismo Criollo" es una realidad que no puede pasar inadvertida a un observador cualquiera. El "Evangelismo" crece con la misma facilidad que desaparece, siendo muchas veces el producto de un entusiasmo momentáneo o de una conversión sincera, que por falta de vitalidad doctrinal y espiritual se desvanece paulatinamente. (Sería interesante al par que útil y luminoso un estudio estadístico con miras a esclarecer el tiempo que permanecen los evangélicos en su propia religión, no sólo en vida sino también en el momento de la muerte). Como el Protestantismo les ha enseñado a valerse por sí mismos, a autodeterminarse en asuntos religiosos, a bastarse con su propia conciencia, sin admitir guías espirituales, estos nuevos incrédulos son muy difíciles de alcanzar con el verdadero y auténtico Evangelio de la Iglesia Católica.

El saldo que deja a la larga el "testimonio Evangélico Pentecostal" es el escepticismo religioso. Y en nuestras masas proletarias y campesinas, frente al fracaso de un sentimentalismo desviado, un desprecio por toda forma de religión y toda acción verdaderamente evangelizadora, y una simpatía creciente hacia el símbolo marxista que se presenta cargado de promesas de un paraíso terrestre.

CONCLUSION:

Hemos dicho que en el fondo del Protestantismo hay un anhelo grande de sinceridad, un deseo de hacer más consciente nuestra adhesión a Cristo, un llamado más apremiante a la responsabilidad personal tanto en el plano de la salvación individual como social, una insistencia en el aprovechamiento bíblico con un sentido kerigmático de la predicación, un vitalismo existencial en su respuesta a la angustia del hombre moderno. Características todas que, en concordancia con la Fe Revelada, no deben ausentarse nunca de la Verdadera Iglesia de Jesucristo.

Muchas son las tentaciones y peligros a que está expuesta la Iglesia Católica. Uno de los peligros es el de "ritualizarse" sustituyendo los medios por el fin. Existe la tentación de convertirse en "sinagoga" adherida a formas adquiridas y cerrada a las llamadas de las nuevas necesidades, del nuevo crecimiento que reclaman nuevas formas.

El "profetismo Evangélico" al poner de relieve determinados énfasis cristianos, demostrando su eficacia, hará impacto en la conciencia religiosa de los católicos, creando un Catolicismo más puro, responsable y misionero. El avance evangélico se verá detenido por el avance entusiasta del Laicado Católico.

El sentido de "Secta Eclesial" vivido por los evangélicos, ha de tornar más consciente en nosotros el Sentido de Iglesia, de Iglesia Universal, de Cuerpo Místico, haciendo más efectivo y dinámico el Sacerdocio Real de los Laicos, su indispensable participación en la Obra Salvadora de la Iglesia.

Si la recurrencia a la sola Biblia ha vitalizado al Protestantismo, la recurrencia católica a las fuentes originales y completas de la Revelación, la Palabra de Dios engastada en la Tradición de la Iglesia, hará florecer una nueva era de gloria para la Esposa de Cristo.

LAUS DEO

Las Iglesias Ortodoxas y el Concilio

R.P. Francisco Clodius, S.A.C., S.Th.D.
Prof. de la Facultad de Teología de la
Universidad Católica de Chile.

En su primera encíclica, "Ad Cathedram Petri", su Santidad el Papa Juan XXIII nos habla de la unidad de la Iglesia de Xto. Dice el Papa:

"Todos saben que nuestro divino Redentor fundó una sociedad que habrá de conservar su unidad hasta el fin de los siglos: "He aquí que estoy con vosotros hasta el fin del mundo"; y que para esto Jesucristo dirigió al Padre Celestial fervorosísimas súplicas. Esta oración de Jesucristo, que sin duda le fue aceptada y escuchada por su reverencia... engendra en nosotros una esperanza dulcísima y nos da la seguridad de que finalmente todas las ovejas que no pertenecen a este redil sentirán el deseo de volver a él; y así, conforme a las palabras del divino Redentor "habrá un solo rebaño y un solo pastor".

Contiñúa el Papa: "Profundamente animados por esta suavísima esperanza, hemos anunciado públicamente nuestro propósito de convocar un concilio ecuménico al que habrán de acudir, de toda la tierra, sagrados pastores para tratar de los graves problemas de la religión, y principalmente para promover el incremento de la Iglesia Católica, una saludable renovación de las costumbres del pueblo cristiano y para poner al día las leyes que rigen la disciplina eclesiástica según las necesidades de nuestro tiempo. Ciertamente esto constituirá un maravilloso espectáculo de unidad, verdad y caridad, tal que al contemplarlo aún los que viven separados de esta Sede Apostólica sentirán —según confiamos— una suave invitación a buscar y lograr la unidad por la que Jesucristo dirigió al Padre celestial sus ardientes plegarias."

Es pues uno de los propósitos principales del futuro Concilio Ecuménico convocado por Su Santidad Juan XXIII, procurar en cuanto sea posible la unión entre la Iglesia Católica Romana y todos los cristianos separados de ella. Y parece que Su Santidad, cuando exhorta a la unión con la Iglesia Romana, se refiere en su encíclica de una manera especial a la unión entre la Iglesia Católica y las Iglesias orientales, porque, después de haber explicado en qué consiste esta unidad de la Iglesia que

Xto. pidió a su Padre para sus discípulos, unidad de doctrina, de gobierno y de culto, prosigue el Papa:

"Ojalá este admirable espectáculo de unidad con que se destaca y resplandece la única Iglesia Católica, y esos anhelos y plegarias con que pide a Dios para todos esa misma unidad, conmuevan y alienten saludablemente vuestras almas: nos referimos a vosotros que estáis separados de esta Sede Apostólica.

Permitid que os llamemos con suave afecto, hermanos e hijos; permitidnos alimentar la esperanza que de vuestra vuelta acariciamos con paterno y amante corazón. Queremos hablaros con el mismo interés pastoral con que Teófilo, obispo alejandrino, cuando un infausto cisma había desgarrado la túnica inconsútil de la Iglesia, convocaba a sus hermanos e hijos con estas palabras:

"Cada uno según su capacidad, oh dilectísimos participantes de la celestial vocación, imitemos a Jesús, cabeza y consumador de nuestra salvación. Abracemos esta humildad de corazón y esa caridad que elevan y unen con Dios y una sincera fe en los divinos misterios. Huid de la división, evitad la discordia . . ., estrechaos con mutua caridad; escuchad a Xto que dice: En esto conocerán todos que sois mis discípulos, si tuviéreis mutua caridad. Os rogamos prestéis atención a que, al llamaros amorosamente a la unidad de la Iglesia, no os invitamos a una casa ajena, sino a la propia vuestra, a la que es común casa paterna. Permitid por eso que os exhortemos con grande amor hacia todos en las entrañas de Jesucristo, a que os acordéis de vuestros padres, "que os predicaron la palabra de Dios; y considerando el fin de su vida terrena, imitad su fe". El preclaro ejército de santos bienaventurados que de cada uno de vuestros pueblos ya han subido al cielo, y principalmente aquellos que con sus escritos transmitieron y explanaron tan recta y copiosamente la doctrina de Jesucristo, parecen invitar a vuestros corazones, con el ejemplo de su vida, a la unidad con esta Sede Apostólica, con la cual vuestra comunidad cristiana también ha estado vinculada durante tantos siglos".

Estas palabras de Su Santidad no pueden aplicarse sino a los cristianos de las Iglesias orientales separadas de la Iglesia Católica Romana a causa del gran cisma del año 1054. Nos referimos a aquellas Iglesias del Oriente, que antes pertenecían a los antiguos patriarcados de Constantinopla, Alejandría y Antioquía, aunque hoy día son iglesias autónomas y completamente independientes entre sí. De sí forman las Iglesias del Oriente tres grupos de Iglesias distintas: los Nestorianos que se separaron de la Iglesia entonces Romana-Griega a raíz del Concilio de Efeso en el año 431; los Monofisitas separados de la Iglesia después del Concilio de Calcedonia 451 y los llamados Ortodoxos que se separaron de Roma a raíz del gran Cisma del año 1054, cisma provocado por el entonces patriarca de Constantinopla Miguel Cerulario. A nosotros nos interesa especialmente esta última Iglesia, la Iglesia Ortodoxa.

Cuando sobrevino el cisma entre Roma y Constatinopla, nadie creyó que iba a ser algo definitivo. Y en realidad dos veces se reanudó débilmente la unión entre la Iglesia de Roma y Constantinopla a causa de los Concilios de Lyon 1274 y de Florencia 1439. Cuando Constantinopla cayó en poder de los turcos, 1455, el último emperador del Imperio Bizantino, Constantino XII murió como miembro de la Iglesia Ortodoxa unida con Roma. Y la causa por la que nadie consideró el cisma como algo definitivo fue, que hasta este tiempo, las dos grandes Iglesias cristianas del Occidente y Oriente siempre se habían considerado como una Iglesia en la cual un hermano estaba en el error. Mas cuando después de la caída de Constantinopla el Patriarca Genadio II, presionado por los turcos, rompió de nuevo la unión con la

Iglesia de Roma, cambió este punto de vista. Desde el año 1472 data la ruptura definitiva entre la Iglesia Romana y la Ortodoxa. En efecto, desde este año esta Iglesia no se consideró ya como parte de la única Iglesia Cristiana, sino como una Iglesia completamente autónoma propia y distinta de la Iglesia Romana.

Hay como 30 millones de cristianos ortodoxos en el mundo sin tomar en cuenta los cristianos ortodoxos que viven en Rusia, acerca de los cuales no tenemos datos seguros. La población de Rusia se acerca a los 200 millones de habitantes. Cuántos de ellos son cristianos ortodoxos, no sabemos.

La actitud de la Iglesia Católica Romana frente a la Iglesia Ortodoxa difiere de la que muestra frente a los Protestantes. Esto no se ve solamente ahora cuando se trata de convocar un nuevo Concilio Ecuménico; se vio también cuando se convocó al Concilio pasado, el Concilio Vaticano. Cuando el Papa Pío IX convidó a este Concilio a los Protestantes, su invitación estaba dirigida: "A todos los Protestantes y no Católicos". La invitación a los Orientales decía por el contrario: "A todos los obispos de las Iglesias Orientales, que no están en comunión con la Santa Sede."

Hay puntos de contacto entre la Iglesia Católica y la Ortodoxa. La Iglesia Católica reconoce, por ejemplo, la validez de los sacramentos administrados por sacerdotes ortodoxos. Cuando un cristiano ortodoxo se convierte al catolicismo no es ni de nuevo bautizado ni confirmado ni necesita hacer una confesión general para comenzar su nueva vida como católico romano. De tal manera reconoce la Iglesia Romana la validez de los sacramentos administrados por la Iglesia Ortodoxa, que obliga a un católico romano a recurrir en caso de muerte a un sacerdote ortodoxo disidente para confesarse y recibir el viático, si un sacerdote romano católico no es accesible.

Aceptan los ortodoxos con los católicos las siguientes verdades:

El misterio de la Santísima Trinidad; la caída de Adán y la restauración y redención por Cristo, su encarnación, pasión, muerte y resurrección; la divinidad de Cristo y sus dos naturalezas; la maternidad divina de la Virgen, su impecabilidad y perpetua virginidad; la Iglesia como universal, santa, católica y apostólica fundada por Cristo para ser depositaria de su revelación y arca común de todos los salvados; la absoluta necesidad de la gracia para salvarse; la institución de los siete sacramentos por Cristo y por ende la institución jerárquica dentro de la Iglesia; la eucaristía como verdadero sacrificio y la real presencia de Cristo en ella; la resurrección de entre los muertos y cielo e infierno para los hombres; la autoridad de la Escritura y Tradición; la infalibilidad de la Iglesia normalmente manifestada en los Concilios Ecuménicos; la legitimidad de la veneración de los santos, de sus imágenes y reliquias; la necesidad de ser por lo menos miembro invisible de la Iglesia para poder salvarse y la obligación de la ley moral.

Todas estas verdades son aceptadas tanto por la Iglesia Romana como por la Iglesia Ortodoxa, por lo menos así en abstracto. Sin embargo, cuando las dos Iglesias comienzan a explicar y desarrollar estas verdades en concreto y especulativamente, suelen aparecer sendas diferencias.

No es nada fácil establecer las doctrinas principales que hoy en día separan las Iglesias Ortodoxas de Roma, pues no existe en la Iglesia Ortodoxa una teología única y coordinada como en la Iglesia Romana. La teología católica latina tiene sus matices y diferencias causadas por la mentalidad distinta de los diferentes pueblos católicos y a causa de las múltiples escuelas teológicas. Mas no hay en ella preponderancia de un pueblo sobre otro o de una escuela sobre otra y, a pesar de todas las diferencias que hay en tal teología, ella es una teología única por estar sometida a la autoridad jerárquica, al magisterio de la Iglesia, cuyo jefe y cabeza infalible en

todas las cuestiones dogmáticas es el Romano Pontífice. El le ha dado unidad a la teología católica latina sin quitarle su variedad.

No podemos decir lo mismo de la teología ortodoxa. Su teología es formada por un conjunto de teólogos, que trabajan o en estricta dependencia de la autoridad eclesiástica —y esta autoridad reside en los sínodos donde participan no solamente los obispos, sino también laicos— o que desarrollan su teología en forma completamente independiente sin someterla a ninguna autoridad sea eclesiástica o civil. Por eso no existe en la Iglesia Ortodoxa una teología única y coordinada como en la Iglesia Católica Latina.

Los teólogos ortodoxos hoy en día se dan perfectamente cuenta de que es un grave inconveniente para su Iglesia no poder presentar una teología propia y única frente a la Iglesia Romana. En el Congreso Teológico de Atenas del año 1936 trataron de tal problema. Discutieron primeramente cómo definir la esencia de la Iglesia Ortodoxa, la ortodoxia, para tomar esta definición como punto de partida para desarrollar y establecer su teología propia. Algunos teólogos definieron la ortodoxia como el equilibrio entre el Catolicismo y el Protestantismo. Mas, ¿en qué consiste tal equilibrio?

Según el teólogo búlgaro Zankov la Iglesia Ortodoxa presenta este equilibrio, esta vía media entre el Catolicismo y Protestantismo, porque ella es idéntica con la Iglesia antigua de los apóstoles, de los padres y de los 7 Concilios Ecuménicos. Ella es una Iglesia tradicional, porque conserva todas las verdades de estos concilios y sin embargo, es una Iglesia de espíritu amplio, porque observa libertad frente a toda evolución posterior teológica.

Sin embargo la mayoría de los teólogos presentes en tal Congreso objetó la definición de la ortodoxia presentada por Zankov. En efecto, si la Iglesia Ortodoxa es una Iglesia tradicional, y como tal se distingue de la Iglesia Romana, ¿cómo explicar entonces que su teología, que debe reflejar la vida de la Iglesia, estuviera desde el tiempo de los iconoclastas o en completa decadencia, como observó el profesor griego Alivisatos o, en cuanto se refiere a la teología rusa, no sea otra cosa, como lo admitió el profesor ruso Florovskij, que una reproducción de la teología occidental heterodoxa.

Acordaron los teólogos en este Congreso eliminar de la teología ortodoxa toda influencia extraña del Catolicismo y Protestantismo, volver a las fuentes patrísticas y desplegar una actividad propia creadora en teología. Mas, ¿qué principio de selección usar para purgar la teología ortodoxa y eliminar de ella todo elemento heterodoxo proveniente, sobre todo, de la teología latina romana? Es imposible eliminar todos los dogmas definidos después del gran cisma, como quiso hacer el profesor Alivisatos y todas las doctrinas que provenían de la teología escolástica, que Alivisatos consideraba como desviaciones papales. Ahora bien, siendo, según propia confesión de los teólogos ortodoxos, su teología en los siglos pasados nada más que una reproducción de la teología católica latina, deben conceder, que la escolástica medieval y moderna representa una continuación de la teología y filosofía de los Padres de la Iglesia y no pueden, por lo tanto, rechazarla. De otra manera deberían admitir que su Iglesia, que consideran como la única verdadera de Cristo y que, según ellos, es guiada por el Espíritu Santo, estuvo durante siglos enteros fuera de esta dirección.

Afirmaron por eso los teólogos griegos Balanos y Dyobuniotis así como los rusos Florovskij y Bulgakov, que no era su intención rechazar en bloque todo lo que provenía de las Iglesias y teologías occidentales. Pero la dificultad para ellos consiste

en qué principio usar para separar las doctrinas, según ellos, falsas de las doctrinas verdaderas.

Esta misma dificultad se les presentó a estos teólogos cuando quisieron realizar el segundo punto de su programa: volver a las fuentes patrísticas. ¿A qué patrística volver? Florovskij, eminente patrólogo, quien personalmente no niega la autoridad de los padres antiguos latinos, propuso volver a la doctrina de los padres griegos canonizando así el antiguo cristianismo helénico. Mas el teólogo laico y célebre filósofo Berdiajev le objetó: ¿Por qué limitarse al pensamiento patrístico griego bizantino? ¿No es el tipo espiritual ruso mejor que el bizantino por ser más humano?

Y ¿qué criterio usar para seleccionar las doctrinas de los padres y cómo distinguir cuándo los padres hablan como teólogos sujetos al error o como testigos de la tradición revelada?

Tocamos aquí la cuestión de fondo que separa la Iglesia Ortodoxa de la Iglesia Romana: la doctrina eclesiológica acerca de la suma autoridad en la Iglesia. Entre los teólogos ortodoxos hay dos opiniones diferentes acerca de ella. Según algunos la suprema autoridad reside últimamente en un concilio ecuménico. Los que enseñan así, afirman al mismo tiempo que tal concilio ecuménico es imposible, mientras que la Iglesia del Patriarcado del Occidente, Roma, no se una con la Iglesia Ortodoxa. Admiten estos teólogos por consiguiente, que actualmente no existe una autoridad suprema auténtica dentro de su Iglesia para interpretar con autoridad la revelación y definir así las discusiones doctrinales.

Según otros teólogos reside la suprema autoridad de la Iglesia en la comunidad de los fieles, el "sobornost". Según tal doctrina, presentada por el teólogo ruso laico Chomiakov en el siglo pasado e introducida en la teología ortodoxa por el teólogo ruso Akvilanov, toda decisión de los obispos debe ser aceptada por toda la comunidad de los fieles, para que sea verdadera y obligatoria. Que tal doctrina significa en el fondo la muerte de toda autoridad jerárquica, es manifiesto.

Según la Iglesia Católica Romana la suma autoridad dentro de la Iglesia reside en el romano pontífice, sucesor de San Pedro. Cuando en el Concilio de Florencia, 1439, se unieron por última vez la Iglesia Ortodoxa y la Iglesia Católica Romana, se exigió de los ortodoxos, como prerrequisito de tal unión que aceptasen la validez del pan ácimo en la santa misa, la existencia del purgatorio, la procesión del Espíritu Santo del Padre y del Hijo y que reconociesen la jurisdicción suprema del Papa sobre toda la Iglesia. Esta suprema jurisdicción del Papa sobre toda la Iglesia Universal es hoy día otra vez el principal escollo que separa la Iglesia Ortodoxa de la Iglesia Latina. Y la dificultad se agravó aún con el dogma de la infalibilidad del romano pontífice. Crisóstomo Papadopoulos, obispo de Atenas, en su libro '*El Primado del Obispo de Roma*', publicado en Atenas, 1930, resume la posición de la Iglesia Ortodoxa frente a tal supremacía, en las palabras siguientes: "La definición Vaticana hace imposible la unión del Occidente con la Iglesia Ortodoxa".

Si las Iglesias Ortodoxas llegasen a un acuerdo con la Iglesia Romana acerca de la posición del Papado dentro de la Iglesia universal, todas las demás divergencias doctrinales se solucionarían fácilmente, porque todas ellas a saber: la cuestión del filioque, el palamismo, la sofiología, la cristología personalista de la teología ortodoxa, su soteriología psicológica, la doctrina acerca del purgatorio o las diferencias en la teología sacramental, encontrarían su solución en la misma Sagrada Escritura, en los escritos de los Santos Padres y en las declaraciones de los 7 primeros Concilios Ecuménicos admitidos por los mismos ortodoxos. La evolución del dogma dentro de la Iglesia Católica es una evolución homogénea. Toda nueva doctrina dogmática está,

por consiguiente, en germen dentro de las verdades reveladas en la Escritura y Tradición y encuentra por eso en estas fuentes de la revelación su fundamento y justificación. Pero se necesita una suprema autoridad que autoritativa y auténticamente pueda interpretar estas fuentes de la revelación. Sin ella toda discusión es estéril e inútil. La doctrina ortodoxa acerca de tal suprema autoridad no contiene los requisitos necesarios para poder establecerla. Solamente el reconocimiento de la suprema autoridad del Papa soluciona el problema.

Y en cuanto tales doctrinas no se oponen al dogma católico, aunque no se encuentren en forma tan explícita dentro de la teología latina como en la de la teología ortodoxa, no existe ningún inconveniente en que ella siga manteniéndolas. Dice el Papa Juan XXIII en su Encíclica ya citada: "Hay no pocos puntos en los que la Iglesia Católica deja que libremente disputen entre sí los teólogos, en cuanto se trata de cosas no del todo ciertas y en cuanto —como notaba el celebérrimo escritor inglés, el Cardenal Juan Enrique Newman— tales disputas no rompen la unidad de la Iglesia, sino más bien sirven para una mejor y más profunda inteligencia de los dogmas ya que preparan y hacen más seguro el camino para este conocimiento, puesto que del choque de varias sentencias sale siempre nueva luz."

"Esta libertad en la doctrina solamente se puede admitir, como advierte el Papa, en las cosas dudosas, en las cosas necesarias se exige unidad de fe, unidad de fe que descansa en el romano Pontífice como sucesor de Pedro, pues a él, como lo reafirma el Papa Juan XXIII, Cristo nuestro Señor lo constituyó piedra fundamental de su Iglesia, y a él sólo, peculiarmente, le concedió la potestad de atar y de desatar, sin restricción sobre la tierra, de confirmar a sus hermanos y de apacentar el rebaño todo.

Como se ve, el obstáculo, que se debe superar para llegar a la unión entre la Iglesia Romana y las Iglesias Ortodoxas, es grande. Sin embargo, quizás todas estas divergencias doctrinales no constituyan el obstáculo fundamental según algunos entendidos en teología oriental. En su libro "*Juicio de las naciones*", Nueva York, 1943, II c. 4, dice el conocido escritor e historiador Dawson, que lo que separa la Iglesia Oriental de la Iglesia Occidental es en el fondo algo sociológico. "Desde el tiempo patrístico hasta nuestros tiempos la herejía y el cisma tuvieron sus mayores impulsos en causas sociológicas. El estadista que hubiera encontrado un camino para satisfacer las aspiraciones nacionales de los checos en el siglo XV o de los egipcios en el siglo V, habría hecho más para reducir la fuerza centrífuga de los Hussitas y Monofisitas que el teólogo que escribió la más brillante y convincente defensa de la comunión bajo una especie o de las dos naturalezas en Cristo. Pues aunque los egipcios hubiesen aceptado el Concilio de Calcedonia, siempre habrían buscado otro motivo para separarse, si no se hubiesen satisfecho estos impulsos que procedían de motivos sociológicos". Así Dawson.

Orientales y Occidentales tienen dos temperamentos distintos, dos maneras diferentes de ser y confrontar la vida, y estas dos maneras de ser distintas son frecuentemente causa de susceptibilidades y resentimientos. Sin quererlo y en forma inconsciente chocan por eso muchas veces entre sí creyendo cada parte que la otra le quiere quitar su espacio vital, su manera de ser. Para evitar cualquier malentendido que proceda de esta diversidad de temperamento y de maneras de vivir, y que pueda dificultar la unión con la Iglesia Ortodoxa que tanto anhelamos, hay que insistir en que la unión que se busca es una unión en la fe y moral y no una unión que pretende unificar los ritos y quitarles a los ortodoxos sus legítimas costumbres y tradiciones. Queremos, dijo el Papa Benedicto XIV ya en el año 1755, en su encíclica

"Allatae sunt", queremos que todos los pueblos se conviertan al Catolicismo, pero no queremos que todos sean Latinos". Tal principio hay que tenerlo siempre presente en las discusiones con los Ortodoxos; por tal principio hay que dejarse guiar en el trato con ellos.

Cuán difícil es evitar estos choques con los orientales a causa de estas susceptibilidades, se vio en el mismo Concilio Vaticano, en el trato con los obispos orientales unidos. El patriarca caldeo Audu de Babilonia protestó enérgicamente contra dos bulas que reformaron los procedimientos que en el futuro había que seguir para nombrar obispos caldeos y armenios diciendo, que no se podía seguir en tales casos las costumbres en uso en la Iglesia Latina por ser las costumbres y el derecho canónico en el Oriente diferentes de los que se usaban en el Occidente. El día después de su protesta Audu fue citado a una audiencia especial y obligado por el Papa a aceptar estas bulas y reconocer como legítimo el nombramiento de dos obispos caldeos nombrados según las nuevas normas. Por recelar de los obispos latinos unidos en el Concilio Vaticano, temiendo que éstos les quitasen o restringiesen sus legítimas costumbres, el Patriarca de los Maronitas ni siquiera asistió a él, el Patriarca de los Melquitas no permitió la asistencia de sus obispos sufragáneos o los mandó de vuelta a casa, cuando aparecieron en Roma y el Sirio de Antioquía declaró renunciar antes que traicionar a su pueblo. Melquitas y Maronitas amenazaron a sus patriarcas con expulsarlos de su Iglesia si ellos consentían en sacrificar a la Iglesia Latina las legítimas costumbres de sus naciones.

Si así reaccionaron los obispos orientales unidos con Roma, no debemos asombrarnos del recelo de los obispos orientales no unidos frente a las tentativas de la Iglesia Latina para llegar a una unión. A pesar de que Pío IX en aquel tiempo amigablemente convidó a los Patriarcas de la Iglesia Ortodoxa para que tomasen parte en el Concilio Vaticano, éstos declinaron enérgicamente tal invitación. El Patriarca cismático de Antioquía devolvió el Breve de la invitación y el de Alejandría ni siquiera quiso recibirlo.

Y hoy día después de las definiciones del Concilio Vaticano las condiciones para llegar a una unión no son quizás más favorables. Ya citamos las palabras del arzobispo Crisóstomo Papadopoulos: "La definición del Concilio Vaticano hace imposible la unión entre Occidente y Oriente". La teología ortodoxa actual está muy influída por la teología ortodoxa rusa y esta teología hoy en día ya no es la teología tradicional rusa del tiempo del Concilio Vaticano. Después de la primera guerra mundial la mayoría de los teólogos rusos emigró al extranjero y se estableció allí bajo una jerarquía independiente del Patriarcado de Moscú. Fundaron estos teólogos sus propios centros de teología en Berlín, Praga, Charbín (Manchuria), en Seremsko Karlovci en Yugoslavia y sobre todo en París, donde, en el año 1925, se fundó el célebre Instituto Teológico Ortodoxo de San Sergio cuyo decano fue hasta su muerte, en 1944, el conocido archipreste Sergio Bulgakov.

Este período fue de gran importancia para la evolución del pensamiento teológico oriental, pues la emigración puso a los teólogos rusos en contacto inmediato con el pensamiento de otros teólogos ortodoxos y con el de los católicos y protestantes. Como con la revolución bolchevique terminó la dependencia de la teología rusa de la autoridad del estado zarista, esta nueva libertad hizo que, sobre todo los teólogos del Instituto de París, se alejaran demasiado en sus especulaciones teológicas, de las doctrinas tradicionales más afines a nuestra teología latina.

Este alejamiento se complicó además por el cambio de actitud de la teología ortodoxa rusa frente al pensamiento protestante. Para poder continuar sus actividades

teológicas, muchos de estos teólogos emigrantes, que antes recibieron su sueldo del estado zarista, ahora se sintieron obligados a aceptar ayuda económica externa, sobre todo de parte de los anglicanos. Esto creó el peligro de la influencia protestante en el pensamiento teológico ortodoxo, pues la ayuda aceptada de los protestantes limitó su libertad de lucha polémica y los indujo a tratar con más condescendencia los errores doctrinales de sus bienhechores.

La segunda guerra mundial redujo la actividad de los teólogos orientales, especialmente en los países balcánicos. Cuando en el año 1943 fue restaurado en Rusia el Patriarcado de Moscú, con Sergio como primer Patriarca, las relaciones entre las Iglesias Ortodoxas y Roma no mejoraron por esto. Al contrario han empeorado en gran parte debido a que el Patriarcado de Moscú, apoyado por el gobierno soviético ateo, comenzó de inmediato a desarrollar una actividad febril para implantar un centralismo panruso, paneslavo, panortodoxo dentro de la Iglesia greco-eslava. La dependencia del Patriarcado de Moscú del régimen ruso soviético le da a toda su actividad un tinte nacionalista y anticatólico.

Para darse cuenta del antagonismo que actualmente existe entre la teología ortodoxa y católica latina es muy útil leer, además de las actas del primer Congreso de Teología Ortodoxa en Atenas, en el año 1936, a las que ya nos hemos referido, los relatos acerca del Concilio con representación panortodoxa de Moscú, en enero-febrero del año 1945; lo que se dijo con ocasión de la fiesta del quinto centenario de la existencia del Patriarcado de Moscú en el año 1948 y las discusiones recientes entre Moscú y Constantinopla acerca de la hegemonía en la Iglesia greco-eslava basada en el célebre canon 28 de Calcedonia.

Cuando uno se impone del pensamiento ortodoxo en general a través de aquellas manifestaciones, se convence de que se necesita mucho tacto, paciencia, caridad y comprensión para llegar a una unión con estas Iglesias.

Es cierto que hay mejor disposición hacia una unión que en tiempo del Concilio Vaticano. Léase, a este respecto, lo que dice la revista *Information Catholique* de febrero y abril de este año. Sin embargo también Su Santidad Juan XXIII insiste en su encíclica "Ad Cathedram Petri" en que tal espíritu de comprensión y caridad es absolutamente necesario para allanar las dificultades que se oponen a la unión entre las Iglesia Romana y las Iglesias Ortodoxas. Dirigiéndose a los cristianos orientales les dice:

"A todos los que están separados de Nos les dirigimos como a hermanos las palabras de San Agustín cuando decía: "Quieran o no, hermanos nuestros son. Sólo dejarían de ser nuestros hermanos si dejaran de decir: Padre nuestro". "Amemos a Dios nuestro Señor, amemos a su Iglesia; a El como a Padre, a ésta como a Madre; a El como a Señor, y a ésta como a su esclava; porque somos hijos de su esclava. Tal unión se forja con una gran caridad; nadie mientras ofende a uno puede merecer bien del otro. ¿De qué te sirve no tener ofendido al Padre, si El venga a la madre ofendida? Asíos por tanto carísimos, asíos unánimemente a Dios Padre y a la Madre Iglesia."

Hablábamos antes de la teología de nuestra Iglesia Católica Romana. Dijimos que ella es una teología católica latina única. Parece una paradoja hablar de teología católica y llamarla latina, cuando debe ser una teología universal y no restringida a una mentalidad, cual es la latina.

Toda idea que se encarna en una realidad histórica, por este mismo hecho se hace algo limitado, único, particular. La revelación cristiana en sí es algo ilimitado en el sentido que prescinde de una mentalidad humana determinada. Siendo la ver-

dad una sola, ésta se adapta a cualquiera mentalidad humana, que en el fondo, esencialmente, es una. Pero como el hombre no es una unidad abstracta sino algo que, esencialmente uno, se encuentra multiplicado y por eso individualizado en muchos, la revelación cristiana aceptada por individuos distintos. se adaptó, como ya dijimos, a distintas mentalidades, diferenciándose. Tal diferenciación no tenía por qué hacerle perder su unidad, aunque de hecho la perdiera.

Ya en el tiempo en que la teología católica era aún esencialmente una a pesar de las diferencias accidentales de la teología latina, greca y siria, ella era una teología limitada, pues se había encarnado como hecho histórico dentro de un mundo de cultura greco-romana, y no en una cultura p.e. india o china, y la Sede de San Pedro se encontraba en la ciudad de Roma, centro del mundo latino.

Si pues la teología católica aún antes del cisma era una teología accidentalmente particular y limitada, aunque esencialmente universal en el sentido explicado, esta particularidad o limitación se acentuó después del cisma, cuando como única teología católica, que guardó sin error todo el depósito de la revelación, quedó la teología latina. Es verdad que esta teología no es netamente latina porque, conforme a su origen y desarrollo histórico, tiene muchos elementos hebreos y griegos, es una síntesis de la patrística greco-latina formada bajo el influjo de la filosofía griega aristotélica y platónica. A pesar de ello así como actualmente se presenta es una expresión de la mentalidad occidental; la revelación cristiana substancialmente una, no muestra actualmente toda esta riqueza adaptable a todas las mentalidades humanas. Por eso bajo este punto de vista la teología católica no ha encontrado aún su pleno desarrollo, su perfecta madurez. La teología ortodoxa oriental podría en este sentido, aportar mucho a la perfección y mayor belleza de nuestra teología y a nuestro concepto de vida cristiana perfecta, pues, aunque ella no conserva íntegramente la fe patrística, por lo menos nos muestra clara y vigorosamente el espíritu y las preocupaciones de los padres orientales un poco olvidados en nuestra teología latina.

El que estudia solamente los errores de los protestantes y racionalistas occidentales, encuentra que estos errores se fundan en nuestro propio espíritu, en exageraciones de nuestra propia teología, de nuestra propia manera de pensar. El occidental es hombre realista y objetivo. Dicen que existe cierto nexo causal entre la cruz del Golgotha y el dynamo. El cristianismo es en el campo religioso la afirmación más alta de objetividad y realidad, y esta objetividad y este realismo fueron en el occidental aún robustecidos y perfeccionados por la síntesis filosófica del aristotelismo escolástico. El Occidente recibió así una estructura mental matemática-realista, que parece hace falta al mundo restante; hasta el racionalismo moderno es de esta manera nieto de Sto. Tomás y bisnieto de Aristóteles.

Como no hay ningún error, sin que éste descanse sobre una verdad, la verdad en los errores protestantes y racionalistas ya se encuentra en nuestra propia doctrina. El estudio de estos errores contribuye por eso solamente en forma indirecta a perfeccionar nuestra manera de ser.

En cambio la verdad latente en los errores orientales no proviene de nuestra teología latina ni sus errores son exageraciones de nuestra manera de pensar, sino que provienen de otro proceso científico, de otro modo de pensar y considerar las verdades cristianas. El estudio de su teología con sus errores nos facilita por eso nuevos conceptos; las verdades en sus doctrinas nos manifiestan nuevas tendencias, nos abren nuevos horizontes y nos dan una visión más amplia acerca de la revelación y de la vida cristiana. Con ayuda de ellos llegaríamos a una teología y una vida cristiana católica más universal y perfecta.

Sería por eso de mucho provecho tanto para nuestra teología como para la vida cristiana la unión con las Iglesias Ortodoxas. Mas, como las dificultades que hay que superar son demasiado grandes y las fuerzas humanas para vencerlas demasiado pequeñas, quisiéramos terminar esta exposición con las palabras de Su Santidad Juan XXIII, que refiriéndose a esta unidad deseada, exhorta a todo el mundo para que rece por ella repitiendo la divina plegaria de Cristo:

"Padre Santo, guarde en tu nombre a éstos, que me has dado, para que sean uno como nosotros. Santifícalos en la verdad: tu palabra es verdad. Pero no ruego por éstos solamente, sino también por quienes han de creer en mí debido a su palabra... para que sean consumados en la unidad".

"Todo esto lo reiteramos Nos, junto con el orbe católico a Nos unido, en suplicante oración. Y lo hacemos así no solamente movidos por encendida caridad hacia todos los pueblos, sino también estimulados por evangélica humildad de espíritu. Porque conocemos la pequeñez de nuestra persona, a quien Dios, no por méritos nuestros, sino por misterioso designio suyo, se ha dignado elevar a la cumbre del Sumo Pontificado. Por lo cual a todos los hermanos e hijos nuestros que están separados de esta cátedra de San Pedro les repetimos estas palabras: "Soy yo..., José vuestro hermano, Venid acogednos...".

"¡Que la Santísima Virgen María, Reina de la paz, a cuyo corazón Inmaculado nuestro predecesor Pío XII, de feliz memoria, consagró el género humano, nos alcance de Dios —se lo suplicamos con fervor— unidad concorde, paz verdadera, operosa y militante, no solamente a todos los hijos nuestros en Cristo, sino también a aquellos que, aunque separados de Nos, no pueden menos que amar la verdad, la unidad, y la concordia!"

La Unidad como realidad, esperanza y tarea de la Iglesia según S. Pablo

R. P. Beltran Villegas, SS.CC., S.Th.D.
Profesor del Seminario de Los Perales.

La Reforma Protestante no se hizo directamente en nombre de algún concepto eclesiológico: la batalla se dio en torno al problema de la justificación.

Muy pronto, sin embargo, quedó en claro que en último término estaba en juego la concepción misma de la Iglesia.

En todo caso, en el día de hoy todo el mundo reconoce, con Franz J. Leenhardt, que "todas las diferencias convergen hacia la eclesiología" (citado por J. Vodopivec, en el vol. "*Il protestantesimo ieri e oggi*", ed. por A. Piolanti, Roma 1958). Y es bien sabido, a este propósito, que uno de los pasos más positivos dentro del Movimiento Ecuménico ha sido el abandono, desde la Conferencia de Amsterdam (1950), del estéril método de los estudios de Dogmática comparada, y la adopción del "método dialéctico" propiciado por K. Barth, cuyo fundamento reside en el siguiente principio: el sentido concreto y real de los diferentes pronunciamientos dogmáticos depende, en último análisis, de la opción que se hace entre el "Acontecimiento" y la "Institución": o, en otros términos, entre lo "vertical" y lo "horizontal", entre la imprevisible irrupción pneumática y la controlable sucesión apostólica. De la alternativa que se escoge nacen, respectivamente, irreductibles entre sí, el sistema "protestante" y el sistema "católico" (que es, no sólo el católico-romano, sino también, v. gr., el de los Orientales y el de los Anglicanos). Es innecesario subrayar cómo, merced a este planteamiento, la cuestión de la Iglesia queda en el corazón del diálogo secular entre católicos y protestantes.

A su vez, la cuestión de la Iglesia es, en proporción substancial, la de la Unidad de la Iglesia.

Sobre todo a partir de la Conferencia de Evanston (1954), ha tomado cuerpo entre los ambientes protestantes la tendencia a enfocar este problema con una óptica decididamente escatológica: se viene repitiendo que la Unidad es un atributo propio del Pueblo de Dios en su fase final que se inaugurará en la Parusía de Cristo, y que

mientras dure la etapa de peregrinación sólo cabe una Unidad subterránea y tendencial, resultante de la continua aunque multiforme "evangelización" del Reino, y de la correspondiente aceptación de esta convocatoria; Unidad que es compatible con la más extrema desunión, la cual es una consecuencia tan lamentable como inevitable de la condición "carnal" que aún subsiste. "Instrumento y primicias del Reino de Dios, leemos en un manifiesto de la Conferencia de Evanston, la Iglesia es una según su propia naturaleza. Dondequiera que Cristo actúa, dondequiera que El recibe fielmente el testimonio apostólico por la Palabra y el Sacramento, allí está la Iglesia una. Al fin de nuestro peregrinar terreno, esta Unidad eclesiástica será total y manifiesta, y tal es la meta a la que tiende toda la historia de la creación". En estas palabras campea todavía la convicción expresada en Amsterdam, que "las Iglesias encuentran la Unidad en Jesucristo, reconocido por todas como Dios y Salvador", y que, por consecuencia, "no la tienen que crear"; pero en Evanston la Unidad perfecta y manifiesta, la Unión, más que como una meta alcanzable en la tierra a través de ciertas etapas, aparece como un fruto de la transformación parusiaca.

Este planteamiento escatologista está muy lejos de la mentalidad católica habitual. Nosotros tendemos a considerar la Unidad como algo perfectamente realizado y poseído en la Iglesia histórica, y estamos acostumbrados a esgrimirla como argumento decisivo contra las sectas. Tanto es así, que nos extraña ver que la Liturgia pida a menudo por la Unidad de la Iglesia ("quam . . . coadunare digneris"), y al traducir estos textos con frecuencia escamoteamos el hecho.

Con el fin de aclarar un poco este asunto, vamos a dedicar algunos minutos a examinar el pensamiento de S. Pablo al respecto.

Empecemos por consignar un texto que parece dar amplia razón a los escatologistas: Los diferentes ministerios están ordenados a trabajar en la edificación del Cuerpo de Cristo, la cual se prolonga "hasta que lleguemos todos a ser uno en la fe y en el conocimiento del Hijo de Dios: a constituir ese Hombre maduro en cuya estatura se cumple la Plenitud de Cristo. Entonces dejaremos de ser párvulos inestables, arrastrados a la deriva por cualquier viento de la enseñanza, presa de hombres astutos y hábiles para inducir al error" (Ef., 4: 12 - 14).

Para comprender exactamente el alcance que se le debe reconocer a este texto, debemos determinar el lugar que ocupa el concepto de "Unidad" en la teología de S. Pablo.

I

Una de las notas de la Humanidad "carnal" es para S. Pablo el estado de discordia y división, cuya máxima expresión se encuentra en "el muro" que separa a los Judíos de los Gentiles. El hecho es ampliamente conocido, y es inútil acumular textos que están en la memoria de todos. Pero tal hecho reviste para el Apóstol una gravedad cuya trascendencia no siempre es debidamente valorizada. Constituye, en efecto, aquel hecho, un escándalo que vela la suprema verdad, cuya fórmula es "heis theos". Porque si Dios tiene como carácter específico la Unidad, ésta tiene que ser como el sello o la firma con que El marca todas sus obras. Mientras reine la discordia, la Gloria de Dios permanece oculta e invisible. Y esto vale máximamente si se trata del Hombre, pues él precisamente fue creado para ser imagen de Dios. La desunión de la Humanidad equivale, pues, a la frustración del Designio de Dios. Ya no existe "el Hombre" creado por Dios a Su imagen. Adán murió, y sus hijos ya no constituyen "el Hombre", sino que son un conglomerado de pueblos hostiles entre sí. El papel de

"Hijo de Dios", testigo y portador de la imagen del Dios único, recayó entretanto sobre Israel, quedando los demás pueblos entregados a la tiranía de los "elementos del mundo".

En esta perspectiva, a la cual quizás no estamos habituados, pero que incuestionablemente es la que determina la visión de S. Pablo, se comprende que la Unidad de la Humanidad pertenezca para él al orden de las realidades escatológicas: e. d., que sea una propiedad distintiva del Designio de Dios en la fase de su perfecto y definitivo cumplimiento, un atributo de la "espiritual" Nueva Creación.

Por consiguiente, la Unidad compartirá el estatuto general que S. Pablo les asigna a las categorías escatológicas.

Todas las realidades escatológicas tienen en común, antes que nada, el haber hecho irrupción en Cristo resucitado. Nada puede pertenecer jamás al orden definitivo, si no es ya realidad en el Cristo glorioso, en quien se ha volcado el "pleroma" y, recíprocamente, nada hay en Cristo que no deba comunicarse a la Humanidad, llamada a ser llena con todo el "pleroma" de Dios. Aplicando esto en concreto a la Unidad, S. Pablo presenta a Cristo glorificado como el "Nuevo Adán", como "el Hombre" nuevo, perfecta imagen de Dios, en quien, destruída la "sarx" que era la raíz de los particularismos que diferenciaban y oponían entre sí a los pueblos, se encuentra la fuente de una vida "espiritual" (pneumatiké) única y ecuménica; en quien, por consiguiente, "el Hombre" se encuentra restaurado y concentrado como en su "Principio" eficiente y su ejemplar: "egeneto ho esjatos Adam eis pneuma zoopoiún".

Una segunda característica de las realidades escatológicas es la de pertenecer al orden de la Resurrección: suponen la destrucción de la "sarx" y la regeneración (palingenesía) a un tipo de existencia "espiritual" y "celestial". Según esto, la Unidad fontal que la Humanidad tiene en Cristo, se desplegará cuando, consumidas todas las diferencias, surja la "raza de los regenerados", de los "hijos de la resurrección", que "revestidos de la morada celestial y eterna" (que es el Cuerpo mismo de Cristo), "llevarán la imagen del Hombre celestial", "hechos conformes (symmorfoi) a su Cuerpo glorioso". Entonces existirá por fin "el Hombre" (colectivo!) tal cual lo quiere Dios, en su estatura adulta y perfecta, a la medida de la Plenitud de Cristo. Entonces tendrá lugar la gran manifestación del "heis theos": "Dios será todo en todos".

La utilización de las categorías escatológicas mediante el esquema bipartito "Resurrección de Cristo — Parusía", no constituye ningún aporte característico u original de S. Pablo, sino que pertenece al fondo más primitivo del pensamiento cristiano. La gran novedad con que S. Pablo enriquece la visión cristiana de la Historia de la Salvación, es el reconocimiento de que el "tiempo intermediario" entre aquellos dos sucesos cumbres, se caracteriza por la *anticipación* de algunos bienes parusíacos, gracias a la eficiencia actual del Resucitado que derrama las "Primicias del Espíritu".

La teología de la "anticipación" es en S. Pablo sutil y matizada. Aunque en principio cualquier bien parusíaco es susceptible de anticipación, es bien visible que ésta se aplica en proporción muy desigual a los diferentes factores que definen el misterio de la Manifestación de Cristo. Así, mientras los aspectos entrañados en términos como "Salvación", "Reino de Dios", "Gloria", retienen casi siempre una connotación estrictamente parusíaca y aparecen con verbos en futuro, otros, cuales son los aludidos por la nomenclatura "Justicia — Justificación", "Santidad — Santificación", "Redención", son empleados casi exclusivamente en la esfera del presente

inaugurado en la Pascua de Cristo; y entre estos dos extremos caben todos los matices imaginables para conceptos como "Resurrección", "Vida", "Existencia celestial", "Nueva Creación", etc. Es claro, por consiguiente, que el estatuto específico del valor de anticipación que deba reconocérsele en la teología de S. Pablo a cada concepto escatológico, sólo puede establecerse por un análisis individual.

Antes de intentar esta tarea para el caso de la Unidad, no será inútil señalar dos cosas:

1) La anticipación que S. Pablo tiene en vista no es solamente de orden místico, sino que suele tocar la esfera ética, apareciendo como un ideal que ha de alcanzarse a través de una determinada línea de conducta: de aquí que, gramaticalmente, esta anticipación no sólo se encuentre expresada en las formas enunciativas del indicativo, sino también en las formas volitivas del imperativo o del subjuntivo, como corresponde a algo que es simultáneamente una medida y una tarea. El ejemplo clásico lo ofrece el comienzo del cap. 3 de la Ep. a los Col.: "Si resucitásteis con Cristo, buscad las cosas de arriba. . . Estáis muertos . . .: mortificad, pues, vuestros miembros".

2) La raíz de donde surge toda la teología paulina de la anticipación parece ser la concepción del Bautismo como participación en la muerte de Cristo, por la "destrucción del cuerpo del pecado", la "crucifixión del hombre viejo", el "despojamiento del cuerpo de la carne": doctrina que en su substancia pertenece sin duda al cristianismo primitivo, pues S. Pablo la supone conocida de los Romanos, cuya Comunidad él no había fundado. En cuanto al paso que era menester dar para llegar de tal doctrina a la convicción de que está abierto desde ahora el acceso a la esfera del Resucitado, parece incuestionable que S. Pablo lo dio estimulado en parte substancial por la liturgia eucarística. No vamos a negar que la actividad 'pneumática" de la primitiva Iglesia (a la cual pertenecen, sin agotarla, los llamados "carismas") haya tenido también su influjo, si bien el aspecto dominante con que antes de S. Pablo se la enfocaba era el de constituir un "signo" de advenimiento de los tiempos escatológicos en la glorificación de Jesús, más bien que una "primicia" del Reino ofrecida a los discípulos, como precisamente será el punto de vista de S. Pablo. Pero, sea de ello lo que fuere, la Eucaristía, celebrada por la Comunidad primitiva en estrecha continuidad con las comidas tomadas en compañía del Resucitado y con sentimientos de entusiasmo escatológico (agalliasis) fundado en la certeza de estar los participantes convocados al Banquete del Reino; la Eucaristía, que tenía en su rito mismo el carácter de comunión en el Sacrificio de Cristo: e. d., de participación en su Cuerpo en cuanto "santificado" o admitido en el Santuario celestial e impregnado totalmente por la fuerza del Espíritu Santo; la Eucaristía, digo, ofrecía una amplia base para elaborar en su parte positiva esa teología de la anticipación, ya que mediante ella se realiza un contacto en cierto modo físico con la realidad escatológica esencial que es el Cuerpo "espiritual" de Cristo. Desborda los límites del presente trabajo exponer en detalle los numerosos indicios que permiten afirmar, no sólo como una verosimilitud, sino como un hecho, que S. Pablo acogió y explotó las virtualidades ofrecidas por el rito de la Cena del Señor. Debe señalarse finalmente que es visible en S. Pablo un como reflujo, merced al cual llega a atribuirle al mismo Bautismo el carácter de contacto actual con Cristo y de integración en su Cuerpo: era natural que, ya en posesión de toda su teología de la anticipación, viera en el Bautismo no sólo el despojamiento del Hombre viejo, sino también el revestimiento del Hombre nuevo, e. d. de Cristo.

Con todos estos antecedentes a la vista podemos pasar a estudiar el estatuto de anticipación que S. Pablo le atribuye a la Unidad escatológica.

En primer término se debe consignar el hecho palmario que S. Pablo efectivamente admite su realización anticipada, sea en el orden místico, sea en el orden ético. Como realidad mística, aparece expresamente relacionada con el Bautismo y la Eucaristía. A los Corintios les explica S. Pablo que todos son un solo Cuerpo, que es el Cuerpo de Cristo, "porque — les dice — todos nosotros en un solo Espíritu fuimos bautizados en un solo Cuerpo (eis hen soma; el de Cristo!), así los Judíos como los Gentiles, así los siervos como los libres" (1 Cor., 12: 13). Y en otro lugar: "Puesto que hay un solo Pan, un solo Cuerpo somos la muchedumbre, pues todos participamos de ese único Pan (que es el Cuerpo de Cristo) "(10, 17). Y a los Gálatas: "Cuantos fuisteis bautizados en Cristo (eis christón), os revestisteis de Cristo: ya se acabó el Judío y el Griego, el esclavo y el libre, el hombre y la mujer: pues todos vosotros sois una sola persona (heis este) en Cristo Jesús" (Gal., 3: 27-28). Y no cabe duda que alude al Bautismo cuando a los Colosenses, como razón de la urgencia con que deben rechazar toda forma de egoísmo y abrazar los sentimientos de caridad, les señala el hecho que se habían despojado del hombre viejo y revestido del Hombre nuevo (participios aoristos!), en el cual ya no hay Griego o Judío, circuncisión o prepucio, Bárbaro o Escita, esclavo u hombre libre" (Col., 3: 9-11).

La Unidad, pues, de los cristianos, es el resultado de su paso de la "carne" al "Espíritu" por la unión sacramental con el Cuerpo de Cristo. Se debe señalar a este respecto con el mayor cuidado, que este "Espíritu" que unifica no es tanto el principio de la actividad carismática, como el principio de aquel "fruto" que S. Pablo describe como hecho de "caridad, gozo, paz, longanimidad, servicialidad, bondad, buena fe, mansedumbre y paciencia" (Gal., 5: 22-23). En efecto, los carismas, según la expresa enseñanza de S. Pablo, aunque provenientes de un mismo Espíritu y destinados a la "edificación" de la Iglesia, pueden prestarse a rivalidades y pequeñeces, si la multiforme caridad no preside a su uso (1 Cor., 12-14). El Espíritu que unifica es el Espíritu de Filiación que se recibe en el Bautismo y que desborda de Cristo resucitado (cf. Rom., 8: 5-13), en tal forma que se puede decir que "el Señor es el Espíritu" (2 Cor., 3: 17-18). De aquí que S. Pablo, en el texto citado de la Ep. a los Corintios, diga que "en un solo Espíritu fuimos bautizados en un solo Cuerpo (eis hen soma: el de Cristo)": es decir, como glosa L. Cerfaux, que "el bautismo cristiano hace la unidad en un solo Espíritu al consagrarnos a un solo Cuerpo, el Cuerpo de Cristo" (La théologie de l'Eglise suivant saint Paul, 2.ª ed., p. 182).

Entre los cristianos, por consiguiente, se encuentra superado ya el antagonismo heredado de Adán. Dice muy bien F. X. Durrwell: "Una tercera raza de hombres ha nacido, "una nueva creatura", situada fuera de la categoría de los circuncisos e incircuncisos, el genus christianum. El bautismo no los ha desarraigado de su propia personalidad, pero los ha abierto por arriba a un principio único, el Espíritu, que los une y los identifica con el solo Cuerpo de Cristo, en quien está abolido todo principio de división" (La résurrection de Jésus, mystère de salut, 4.ª ed. p. 271).

Como ideal ético también aparece la Unidad escatológica: pero nunca las formulaciones paulinas hablan de ella como de algo que haya que adquirir (cual acontece una que otra vez con la "Justicia" o la "Santidad"), sino como de algo que hay que guardar o conservar por medio de la "paz" y cultivar por medio de la

"unanimidad" ("to autó fronéin", "to autó légein") y de la multiforme caridad. Característica es la exhortación a los Efesios: "Llevad una vida digna del llamado que habéis recibido; con toda humildad, mansedumbre y paciencia sobrellevaos los unos a los otros con caridad; afanaos por conservar la unidad del Espíritu mediante la atadura de la paz. Hay un solo Cuerpo (pues la pluralidad de miembros no impide que el Cuerpo de Cristo sea uno: cf. 1 Cor., 12: 12-13), un solo Espíritu (pues la pluralidad de carismas no impide que el Espíritu sea uno: cf. 1., Cor., 12: 4-11) como es una la esperanza entrañada en vuestra vocación (es decir, la resurrección que nos hará a todos "symmorfoi" con el Señor glorioso, no obstante la diversidad de ministerios temporales); un solo Señor, una sola fe, un solo bautismo; un solo Dios y Padre de todos, que está por encima de todos, que los penetra a todos, y que reside en todos" (Ef., 4, 1-6).

Pudimos observar que la Unidad que S. Pablo exhorta a conservar, es caracterizada como "la unidad del Espíritu": es decir, se trata de una Unidad en la que sólo participan los que, poseyendo el Espíritu, han dejado de ser carnales. La carne se opone diametralmente a la Unidad. La "parte del león" en la enumeración de las "obras de la carne", se la llevan los pecados contra la unidad: "enemistades, discordias, celos, enojos, litigios, disensiones, sectas, envidias" (Gal., 5: 20-21). Y le basta a S. Pablo comprobar que los Corintios abrigan envidia y discordia, para concluir que son "carnales" (1 Cor., 3: 3).

Resumamos.

Realidad escatológica, accesible anticipadamente por el don sacramental del Espíritu, la Unidad es, sin embargo, algo frágil y precario, amenazado por innumerables peligros, y debe ser objeto, por consiguiente, de un afanoso cuidado: he aquí lo que hasta ahora nos impone el examen del pensamiento paulino.

II

Una anomalía que quizás nos haya llamado la atención nos servirá de punto de partida para un nuevo viaje de reconocimiento. La Unidad escatológica, decíamos, se realiza anticipadamente entre los cristianos por obra de los Sacramentos. Ahora bien, estos ritos parecen *suponer* la unidad cristiana, pues son los ritos de una Comunidad visiblemente existente y organizada.

La solución que imponen los textos es inequívoca y simple: S. Pablo conoce dos tipos de unidad en la esfera cristiana: la Unidad mística, de orden escatológico, anticipación de la Unidad parusíaca, y derivada de la *vida* desbordante del Cristo invisible, y la Unidad jurídica, de orden histórico, destinada a "pasar" junto con la "figura de este mundo", y derivada de la *autoridad* del Cristo visible.

Se puede comprobar, en efecto, en primer lugar, que S. Pablo reivindica para sí mismo, con mucha frecuencia, una verdadera autoridad jurídica, en virtud de la cual impone taxativamente, no sólo una formulación bien precisa del Mensaje cristiano, sino también preceptos disciplinares y penas, y para la cual exige obediencia en nombre del Señor, por cuanto se funda en la misión que de El ha recibido y que lo ha constituído plenipotenciario de Cristo. Entre los innumerables textos que se podrían aducir para confirmar esto, contentémonos con los dos siguientes: "Os traigo a la memoria, hermanos, el Evangelio que os anuncié, que vosotros creísteis, en el cual perseveráis, y por el cual seréis salvos siempre que lo retengáis en los mismos términos con que os lo anuncié; que, de otro modo, habréis creído en balde" (1 Cor., 15: 1-2). Este texto, sea dicho entre paréntesis,

permite darle todo su valor a lo que dice S. Pablo al comienzo de la Ep. a los Romanos, al exponer los títulos que lo autorizan para escribirle a esa Iglesia, pese a no haber sido fundada por él: "Hemos recibido gracia y delegación ("apostolén") para imponer en nombre de Cristo *la obediencia de la fe* (*"eis hypakoen pisteos"*) entre todos los Gentiles, en cuyo número también vosotros os contáis . . ." (Rom., 1: 5-6). El otro texto que queríamos señalar es de la Segunda Ep. a los Corintios: "Reducimos a vasallaje todo pensamiento, sometiéndolo a Cristo, y estamos dispuestos a castigar toda desobediencia, tan pronto como vuestra obediencia haya llegado a su punto . . . Y no quedaré en vergüenza, por mucho que se me pueda pasar la mano alardeando de nuestro poder (exusía), de ese poder que el Señor nos dio para vuestra edificación y no para vuestra ruina . . . Lo tengo dicho y lo torno a decir de antemano . . .: si vuelvo, procederé sin indulgencia, ya que tenéis ganas de probar si Cristo habla por nosotros . . . Nuestro deseo no es de quedar bien puesto, sino el de veros obrar el bien. . . . He aquí por qué os escribo esto estando ausente: para no tener que usar con severidad, estando presente, del poder (exusía) que me dio el Señor para vuestra edificación y no para vuestra ruina" (2 Cor., 10: 5-6, 8; 13: 2-3, 7, 10).

Otra cosa que se puede comprobar es que S. Pablo tiene sumo cuidado en ejercer su propio poder apostólico dentro de la unidad del Apostolado, para que haya cohesión y uniformidad de fe y de prácticas entre todos los fieles. No sólo exige de la manera más perentoria que los cristianos de "sus" iglesias se conformen en todo a las "tradiciones" doctrinales o cultuales de la Iglesia de Jerusalén (cf. 1 Cor., 11: 2, 16, 23-24; 14: 33b-36; 15: 1-11; Thes., 4: 1-2; Col., 2: 6), de las cuales él sólo ha sido "canal" (L. Cerfaux), sino que se preocupa de señalar que en cuanto a su modo de proceder entre los Gentiles está él en expresa comunión (koinonía) con los Jefes de la Iglesia-Madre (Gal., 2: 2-10), y que el cristianismo entero de las Iglesias de la Gentilidad es el resultado de un como rebalse o "comunicación de bienes" por parte de la que a sus ojos sigue siendo por excelencia la Comunidad de los Santos, la Iglesia de Dios, y el centro de comunión de todas las demás Iglesias (cf. 2 Cor., 8: 13-15; 9: 12-14; Rom., 15: 25-27. Además ver 1 Cor., 14: 36).

Hay, pues, para S. Pablo una unidad jurídica, institucional, cuya llave de bóveda es la autoridad de Crist' presente en sus delegados, y cuya mantención es asunto de estricta obediencia: diferente, por tanto, de la unidad mística, cuya llave de bóveda es el Espíritu de Cristo recibido a través del contacto sacramental con el Señor glorificado, y cuya mantención es propia de la "libre" caridad. Usando la terminología del P. Clérissac, podríamos decir que en aquélla predomina la "misión", y en ésta el "espíritu". Y si queremos todavía otra pareja de términos antitéticos, podemos recurrir a la "Institución" y al "Acontecimiento".

S. Pablo sabe que la unidad institucional y de organización está llamada a "pasar" (cf. Ef., 4: 12-13), y que, en el fondo, ella es debida a lo de carnal y "sinagogal" (Y.M.J. Congar) que hay todavía en la Iglesia, en fuerza de lo cual ésta se encuentra aún "sometida a la pedagogía de cierta ley" (Id.). Y acabamos de ver, en el texto que citamos de la Segunda Ep. a los Corintios, cómo S. Pablo prefiere agotar los medios "espirituales" antes de recurrir al ejercicio estricto de la autoridad, dejando así traslucir que le atribuye más valor positivo a la unidad cristiana surgida de la "libre" unanimidad y mantenida por la atadura de la paz, que a la unidad resultante del ejercicio jurídico de un poder (exusía) coercitivo.

Pero, más que a oponer ambos tipos de unidad, S. Pablo se dedica a subra-

yar su estrecha vinculación, y haría suya de buena gana la feliz fórmula del ya citado P. Durrwell: "Signos de los tiempos de imperfección, las instituciones de la Iglesia terrestre son los instrumentos destinados a suprimir los tiempos de imperfección" (Obra citada, p. 317). Podríamos decir que para S. Pablo la institución eclesiástica visiblemente estructurada es el lugar donde se lleva a cabo la Unidad mística y escatológica, o que ésta se injerta en aquélla. Y que el lazo de unión preciso entre ambas está constituído por los Sacramentos: ellos son "tradiciones" e instituciones (cf. 1 Cor., 11: 17-34), al mismo tiempo que realidades "espirituales" (cf. 1 Cor., 10: 2-3; 12: 13; Col., 2: 11-13).

Nada ilustra mejor la forma en que tendían a trabarse ambos aspectos en la mente de S. Pablo, que la historia de la teología paulina acerca del "Cuerpo de Cristo".

El tema, cual lo vemos surgir por primera vez en la 1.ª Ep. a los Corintios, aparece determinado por una concepción puramente mística. S. Pablo enseña que cada cristiano individualmente y la Iglesia colectivamente llegan a ser el único y personal Cuerpo de Cristo por identificación mística, merced al contacto casi físico que proporcionan los Sacramentos, especialmente la Eucaristía que es "koinonía" del Cuerpo de Cristo" (1 Cor., 7: 15-17; 10: 16-17; 12: 13).

Pero muy pronto vemos que otra línea comienza a entremezclarse con ésta. la que le aplica a la Iglesia en cuanto organismo complejo y diferenciado la denominación metafórica de "cuerpo", según la trillada comparación helenística que todos conocemos a través del apólogo de Menenio Agripa (1 Cor., 12: 12-30; Rom., 12: 4-5).

Los resultados de esta fusión no son muy líquidos ni coherentes al comienzo. Pero S. Pablo no abandona su propósito de integrar en alguna forma orgánica la unidad estructural de la Iglesia con su unidad mística y vital. El fruto de este esfuerzo lo encontramos en las Epp. de la Cautividad, donde, gracias a la noción de Cristo "Cabeza", puede el Apóstol limpiamente considerar a la Iglesia en su estructura terrestre no sólo como "un cuerpo", sino también como el "Cuerpo de Cristo", sin que esto signifique el menor desmedro, ni para la trascendencia del Señor celestial, ni para la intimidad de la vinculación vital que con ella lo une.

Todas las perspectivas se unifican en la siguiente exhortación, con la que se prolonga el texto que citamos para comenzar nuestro estudio, y con la cual, oportunamente, podemos terminarlo: "Viviendo según la verdad y en la caridad ("aletheuontes en agápe"), crezcamos por todos los medios hacia Aquel que es la Cabeza, Cristo, de quien todo el Cuerpo recibe concordia y cohesión a través de toda clase de articulaciones que lo nutren y ponen en movimiento según la función de cada parte, para así darse crecimiento y edificarse a sí mismo en caridad" (Ef., 4: 15-16).

La Misión del predicador en nuestros tiempos

Excmo. Mons. Manuel Larrain, Obispo de Talca

Me concretaré a señalar en este trabajo algunas ideas centrales e indicar algunos criterios que puedan servir de base a una gran necesidad presente: el ir *hacia una pastoral de la predicación.*

Base de una pastoral

La pastoral es una teología en acción. Es un problema temporal mirado y solucionado en orden al designio eterno de Dios.

"El problema, dice el gran teólogo de Tubingia, Franz Arnold, que toca al destino del Cristianismo y de la Iglesia en el porvenir, es éste: si la teoría y la praxis de la cura de almas son realmente expresión de una teología orientada en el sentido de la *realidad total de la Revelación,* o bien si se dejan guiar de las opiniones teológicas particulares, de las apreciaciones personales y gustos religiosos, de las recetas empíricas, de las rutinas de la vida diaria, de las necesidades de la polémica". (F. Arnold-Bicust and Glemben-Versión italiana Il Ministerio della Fede).

Criterio central

La pastoral de la predicación reposa sobre dos ejes: *la Revelación* que nos da el contenido del Mensaje y la *Sociología Religiosa* que nos da la realidad humana de aquellos a quienes hemos de entregarla. Hemos de anunciar la palabra eterna de Dios a los hombres de hoy. "Hemos de dar testimonio de Cristo y fijar sobre El la mirada de las generaciones humanas a fin de individualizar y actualizar en el tiempo el mensaje de Dios a los hombres anunciándoles su comunidad de destino con el Cristo glorioso". (Liégé, O.P. "Contenue et Pedagogie de la predication" — *Maison Dieu,* N.o 39).

La pastoral de la predicación ha de tener siempre presente: la *fidelidad* al contenido del Mensaje y la *adaptación* de éste a los hombres que han de recibirlo.

La Evangelización tiene como forma específica la *predicación.*

Al través de la Biblia percibimos un *hecho central*: el mandato de la predicación es la base de toda evangelización.

Entre muchos que podría aducir, señalo tres hechos: el mandato misionero de Cristo, la afirmación de San Pablo y la práctica de los Apóstoles.

a) La misión que Cristo da a sus apóstoles se ordena primeramente a la proclamación del Evangelio: "Y les dijo: Id por el mundo entero, proclamad la Buena Nueva a toda la Creación" (Marc. XVI, 15).

b) San Pablo afirma que la fe viene por la predicación que se ha oído y que la predicación se hace por la palabra de Dios: "Así la fe nace de la predicación y de esta predicación la palabra de Cristo es el instrumento" (Rom. X, 17).

c) Los apóstoles prefieren a cualquiera otra actividad pastoral el ministerio de la palabra: "en cuanto a nosotros permaneceremos asiduos a la oración y al ministerio de la palabra" (Ac. VI, 4).

Expresión actual de este pensamiento tradicional de la Iglesia son las palabras que el Emmo. Cardenal Montini escribía en 1954, en nombre de Pío XII, al Excmo. Obispo de Montpellier: "Hay que arraigar en el corazón de los sacerdotes la convicción de que hoy, como en los primeros tiempos de la Iglesia, no hay *tarea más esencial* que el anunciar al mundo la palabra de Dios, ni labor más apostólica que el realizar bajo todas sus formas la misión de predicador del Evangelio" (Cfr. Doc. Cath. T. LI, col. 656).

La opinión del público y la mentalidad del personal

Sin entrar en detalles particulares vemos, sin embargo, dos hechos: a) Se ha perdido en gran parte en los fieles el *concepto sagrado de la palabra de Dios.* O se va a oir la elocuencia o la erudición de un predicador o se va a *soportar* (cuando se le soporta) un discurso al cual no se presta mayor atención. No deseo descender a críticas de orden negativo, pero, en general, los fieles no están contentos de la predicación que reciben. La encuentran vulgar, de un moralismo negativo, falta de preparación, de unción y de acento evangélico. En una palabra, "aburrida". De otra parte, hay una gran inquietud por una predicación viva y substancial.

"Señor Obispo, me decía un industrial de mi diócesis, yo no tengo tranquilidad espiritual para leer durante la semana. Mi único bagaje espiritual para 8 días es la predicación del domingo. ¿Y cuántas veces salgo de ella ayuno? Dígaselo por caridad a su clero". "Señor Obispo, me decía otro, yo sé que mi párroco es muy celoso y tiene muchas obras, pero dígale que yo voy a la predicación para que me hable de Dios, de Cristo, del Evangelio, no de la torre, ni del pavimento, ni de la próxima colecta".

Por lo que respecta al clero podemos en general decir que se ha descuidado en gran parte de la *genuina y auténtica tradición de la palabra de Dios.* Se ha olvidado el profundo sentido de la "diaconía de la palabra" de que habla San Pablo. Se ha creído que predicar es solamente hablar de un tema religioso o moral, pero se ha olvidado que el mensaje cristiano posee una estructura original permanente que es menester respetar si se quiere ser fiel servidor de la palabra.

Hay una teología de la palabra de Dios. Los estudios eclesiásticos han de orientarse fundamentalmente hacia la predicación. Sin embargo, no es eso lo que comúnmente acontece.

Se piensa con frecuencia entre el clero que la predicación a gente sencilla ha de ser de reglas positivas muy concretas, y que las grandes verdades de la Revelación son para ellos ininteligibles, con lo cual se cae a menudo en una predicación vulgar, hueca y pragmática.

Sin embargo, los protestantes predican esas verdades y son entendidas. Una formación pastoral orientada casi exclusivamente hacia la sacramentación, hace olvidar las relaciones profundas entre fe y sacramento, fe que debe alimentarse por la predicación.

Bastaría recordar lo que sobre este punto enseña San Agustín en el *De catechizandis rudibus* para ver cómo una pastoral de los sacramentos está íntimamente unida a la pastoral de la palabra.

Esta idea que corresponde a la enseñanza patrística ha sido recientemente expuesta en el Congreso de Pastoral Litúrgica de Asis, donde se hacía ver por el P. Bea S.J., que si el sacerdote es el "Minister Sacramenti" es al mismo tiempo el "Minister Verbi". "Un sacerdote, dice el mismo autor, que supiera celebrar bien el Santo Sacrificio la "fractio panis", pero que no supiera romper a los fieles el pan de la palabra de Dios, no sería sino sacerdote a medias". (*Maison Dieu* N.o 47-48, pág. 145).

En resumen podemos hablar de una *crisis de la predicación.*

Los fieles con frecuencia han perdido el sentido sagrado de ella y el clero también con frecuencia se ha olvidado de su estructura permanente y la riqueza de su contenido.

No se ha hecho en forma científica en Chile, que yo sepa, una encuesta sobre la predicación. Creo que de hacerse veríamos con dolor la poca estimación que se le tiene y al mismo tiempo el ansia de una predicación que responda a las necesidades imperiosas espirituales del hombre de hoy. Si no hay una encuesta científica sobre la predicación en Chile, hay sin embargo estudios interesantes sobre el protestantismo y su difusión, tales como los del Pbro. Humberto Muñoz, del P. Ignacio Vergara, del P. Damboriena S.J., etc. Todos ellos coinciden en un hecho: la difusión del protestantismo se debe a una predicación sencilla, pero que encierra los elementos esenciales del kerygma apostólico: el amor de Dios al mundo, la venida de Cristo, la fe y la confianza en Cristo como Salvador y el llamado a la conversión del corazón (metanoia).

Las investigaciones realizadas en los últimos 20 años especialmente por Jungmann, Arnold y Schrott, muestran las condiciones lamentables de la predicación y de la catequesis en los últimos dos siglos.

De otra parte, un movimiento creciente en los grandes centros religiosos nos muestra felizmente una poderosa reacción hacia una pastoral de la predicación en la gran línea tradicional trazada por los Padres de la Iglesia. Baste citar el Congreso de Montpellier en 1954, "Le Prètre ministre de la Parole"; La VI Semana de "aggiornamento pastorale" de Roma en 1956; "La Parola di Dio nella comunitá cristiana"; los magníficos trabajos publicados en la *Maison Dieu;* el Congreso de Pastoral Litúrgica de Asis y, especialmente, la labor paciente y sabia de "Lumen Vitae", tanto en sus cursos como en su Revista y Congresos.

Cuál es el mensaje que debemos entregar — Contenidos y objetivos esenciales

Contenido.— Tomo aquí como base el magnífico estudio del P. Liégé O.P., publicado en la *Maison Dieu* bajo el título "Contenido y pedagogía de la predicación cristiana".

a) Para saber lo que es la predicación, su función, su realidad, hay que ir a las fuentes y recordar que el ministerio de la predicación es hablar a nombre de Dios, o sea en concreto, prestar su boca a Dios.

b) La palabra de Dios no es tanto una palabra que habla de Dios, cuanto una palabra que viene de Dios. Ella es la expresión de su infinito amor.

c) La palabra de Dios es efectiva. Realiza la presencia, el poder y el don de Dios. En ella Dios habla para inquietar e interrogar, para iluminar, ser reconocido y vivificar. Dios habla para juzgar y para reinar (Cfr. Is. 55, 10-12).

d) La palabra de Dios no habla tanto de Dios mismo como de lo que El quiso ser para sus criaturas. Su plan eterno y amoroso. Su tema central es el hombre y Dios juntamente.

e) A su aspecto eterno, corresponde también uno histórico. La palabra de Dios ha sido oída, vista y vivida en la historia humana. La palabra de Dios es un acontecimiento histórico. Esa palabra se ha expresado íntegra, histórica y públicamente en Cristo.

La misión de la Iglesia es anunciar a Cristo, hacer que los hombres miren a El para transmitir así a los hombres el mensaje de Dios.

Consecuencia de estas ideas es el *contenido de la predicación.*

Su contenido exclusivo es la palabra de Dios. Es el plan de salvación que Jesús ha traído. Es la realidad de la venida histórica de Cristo y de sus consecuencias para el mundo. Es la venida progresiva de su reino. Son las condiciones de vida que ese reino exige.

De aquí se siguen varias conclusiones que miran al contenido de la predicación.

1) La predicación debe ser *teologal.* Hay que hablar de Dios. Lo que Dios quiere del hombre. La vida religiosa es un diálogo personal del hombre con Dios en el que Dios interpela y el hombre responde, obedece y decide. Ese diálogo es reflejo de otro mucho más profundo que tiene lugar desde toda la eternidad en la interioridad intratrinitaria. El "Logos", la Palabra increada del Padre está en el origen y condiciona toda la posibilidad de la palabra creada. Con frecuencia nuestra predicación es de carácter negativo, cuando no personal y local. No es que haya que descuidar la predicación de la moral. Es que, a menudo, si no se dan los fundamentos, ésta carece de sentido para los fieles. El Cristianismo es esencialmente *una religión teologal.* No le hagamos perder su sentido fundamental.

2) La predicación ha de ser *histórica.* No es una disquisición metafísica. Es la narración de *un hecho* del cual toda la Biblia es testimonio. "Lo que vimos, lo que escuchamos, lo que nuestras manos palparon del Verbo de vida, eso es lo que os anunciamos" (I Joan. I, 1).

La Revelación divina desde el génesis hasta el Apocalipsis es la historia de las grandes obras de Dios "Magnalia dei".

La predicación es teologal en cuanto habla de Dios, pero no puede ser un tratado de verdades y principios abstractos separados de su realidad histórica. Hay que saber la teología pero hay que *predicar la Revelación.*

El Dios que tenemos que anunciar es el Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob, el Dios de los Profetas, el Padre de Nuestro Señor Jesucristo. Es decir, el Dios que realiza en el tiempo la historia de la Salvación. La Revelación no es solamente una enseñanza, sino esencialmente un hecho, un misterio. La teología no tiene fin en sí misma, sino que está ordenada al servicio del Mensaje de Dios: la Revelación.

La Biblia se caracteriza por el sentido de la historia. Es el testimonio de una

revelación que se va haciendo progresivamente, no solamente por discursos, sino por la historia de un pueblo y por la conciencia que ese pueblo toma de su historia.

El dinamismo de la Biblia nos muestra a Cristo en la cumbre de la historia. Nos hace sentir que el Reino de Dios está en medio de nosotros, pero que a nosotros corresponde extenderlo y dilatarlo. Nos da el sentido dinámico de la Iglesia: pueblo de Dios que avanza entre las vicisitudes de la historia.

3) La predicación *ha de ser cristocéntrica.*

El hombre aguarda a Cristo. Es verdad que el hombre es pecador. Pero ha sido rescatado por Cristo. Es a El a quien busca en medio de su miseria. Es Cristo y su misterio el que hay que anunciar.

El mundo pagano no se convierte por la sabiduría de la filosofía, ni por la erudición de la ciencia, sino por la predicación del misterio de Cristo. "Los judíos piden señales y los griegos buscan sabiduría, nosotros, en cambio, predicamos a Cristo, y a Cristo crucificado" (I Cor. 1, 22-23). A veces hacemos del púlpito cátedra de filosofía o de sociología. No es que estos argumentos nos estén vedados. Pero ¡ay de nosotros si esto no lo predicamos a la luz de Jesucristo! Convertimos la predicación, que es divina, en una simple conferencia que podría darse en cualquier aula escolar o universitaria.

Lo que se pide es una predicación que sea, a la vez, sobrenatural y real. Los profetas de Israel eran hombres metidos en la realidad nacional de su pueblo, pero eran, ante todo, heraldo de las trascendencia divina.

El Reino de Dios que constituye la "Buena Nueva" (Evangelio) del Nuevo Testamento, se concretiza en la persona de Cristo. De ahí que la predicación apostólica primitiva se haya centrado en torno a la figura de Cristo y especialmente al misterio de su muerte y resurrección. Su Santidad Pío XII hablando sobre el tema "palabra de Dios en la comunidad cristiana", decía: "La predicación del Señor infundía en los corazones la unión con Cristo; la fe en Cristo, la confianza en el amor de Cristo, la entrega incondicional a Cristo y por Cristo (Mt. 10, 36-39) y su imitación. Cristo es el centro de la predicación.

Quien lee la predicación de Cristo en los Evangelios, se da cuenta que separar a Cristo de la predicación y de la Palabra de Dios, sería menoscabar y falsear su misma substancia. Es, pues, Cristo inseparable también de la predicación del sacerdote en el ejercicio del ministerio pastoral, según la exhortación del Apóstol Pablo: "Pero nosotros predicamos a Cristo crucificado" (II Cor. 4, 5) (Pío XII, alocución, 14-IX-56).

4) La predicación *será eclesial.*

La predicación cristiana anuncia y realiza la Iglesia. Hay un plan divino y salvífico de Dios sobre el mundo. Ese plan se realiza en su reino. Ese reino que comienza aquí en la tierra, es su Iglesia, que hay que darla a conocer. Para condenar la falsía del mundo hay que juzgarlo a la luz del misterio de la Iglesia.

Cristo ha venido a traer una vida nueva. La Iglesia es su dispensadora. Ese sentido vital del Cristianismo es el que pone en los fieles la tensión de la esperanza y enciende la llama de la caridad apostólica. La predicación considerada en este sentido de Iglesia, fuente y dispensadora de la vida nueva, da todos los elementos de una vida espiritual humana y lleva a la síntesis y unidad del misterio cristiano. "El mismo misterio cristiano es dogma cuando se afirma en la trascendencia, es moral cuando es participado vitalmente, y es culto cuando es celebrado comunitariamente en la Iglesia" (P. Liégé O.P.).

El contenido real del mensaje que se entrega de hecho.

El parágrafo anterior sobre el contenido de la predicación nos entrega un hecho: dentro de la amplia libertad de temas, la palabra de Dios tiene una *estructura permanente* que el predicador *no es libre de cambiar.* Predicar es proclamar la acción salvadora de Dios. El predicador es el "dispensador", el "distribuidor" de la palabra.

Ahora bien, desde los orígenes de la Iglesia la predicación cristiana encierra diversos géneros que, sin excluirse unos a otros, se distinguen suficientemente.

Existe la *catequesis* o *didajé*, que es la enseñanza bautismal más detallada; la *parenesis* que inculca sobre todo las obligaciones morales prácticas; la *didascalia*, enseñanza superior, y el *kerygma* con el cual se designa la predicación primera del misterio de Cristo por los Apóstoles. Es esta una predicación de conversión o de decisión que pone a los hombres frente a la Buena Nueva de la salvación de Dios por Jesucristo. Variada en sus formas según el fin que se propone y los auditores a los cuales se dirige, permanece, sin embargo, un fondo común ya señalado; predicar es transmitir a los hombres la palabra de Dios.

Pero en la realidad ¿en qué forma la transmitimos? *¿damos al mundo de hoy la predicación que necesita?*

Para actuar sobre la mentalidad contemporánea, dice Hitz en su notable obra *L'Annonce missionaire de l'Evangile*, la predicación ha de tener tres características: ha de ser real, actual y evangélica. Descubriendo estas tres condiciones examinemos al mismo tiempo si nuestra predicación reúne esos requisitos.

1) *Realismo.* Si la Revelación nos dice cuál debe ser el contenido de la predicación, la Sociología Religiosa, a su vez, nos da a conocer cuál es la mentalidad, el grado de vida religiosa, las tensiones ideológicas, las condiciones materiales de vida del auditorio a quien debemos entregar nuestro mensaje.

Esto exige una primera condición: *el realismo* de la predicación. Ha de estar encarnada en la mentalidad del auditorio.

Ha de ser adaptada a los diferentes ambientes que la reciben: obreros, campesinos, estudiantes, etc.

Debe ser psicológica, es decir, que responda a la mentalidad de los hombres de hoy.

Predicación real, que al decir del P. Congar: a) "trate problemas reales y dé un alimento real a las almas; b) que se dirija, en modo de ser entendida por un auditorio real de hombres que ganan su vida, son casados, tienen hijos y responsabilidades concretas en el mundo de los hombres; c) que sea apta, en fin, para producir su fruto en el espíritu, la conciencia y el corazón del hombre que la oye" (*Maison Dieu*—N.o 16).

Más que predicar hemos de hablar en un lenguaje simple, directo y vivo, para contarles a esos hombres el Evangelio de Cristo y sus aplicaciones ¿no fue esa la gran enseñanza de las parábolas?

Uno de los escollos más graves de la predicación actual es su "irrealismo". Con frecuencia lo accidental prevalece sobre lo substancial, la moral sobre el dogma, los ejemplos piadosos sobre los hechos bíblicos, las citas de autores de segundo orden sobre la Escritura, la literatura sobre el contenido, y todo esto dicho en un estilo artificioso o grandilocuente que no se aviene con el gusto y la mentalidad de hoy. Los juegos oratorios, la elocuencia sentimental de literatura romántica, lejos de atraer alejan de la predicación. Hay que evitar una predicación aterrorizante, que bajo pretexto de impresionar, se adelanta a los juicios de Dios. La predicación de reprensión

que se descarga contra un auditorio presente y mudo. Clásico es el reprender y lanzar anatemas contra los que no vienen a la Misa del domingo, y que únicamente cae sobre... los piadosos asistentes a ella. He escuchado durante el verano en una ciudad mediterránea, un tremendo sermón contra las inmoralidades de los balnearios... oído precisamente por los que se habían quedado sin ir a ellos. Y así en tantos casos.

Existe sobre todo la predicación de tipo moralizante en la cual sólo se habla de deberes que hay que cumplir y pecados que evitar, con una insistencia penosa sobre los problemas sexuales, sin dar el elemento positivo de por qué deben evitarse los pecados y practicarse la virtud. Tuvo gran repercusión un artículo publicado el año 1947 en la "*Nouvelle Revue Theologique*", que dirigen los PP. Jesuitas, de Lovaina. Dicho artículo firmado bajo el seudónimo de "Silens" enjuiciaba este tipo de predicación. Cito un trozo de dicho artículo a propósito de lo expresado más arriba: "No cesáis de hablarnos de nuestros deberes y de nuestras faltas al deber. Vuestros sermones caminan apoyados casi siempre en estas dos muletas. ¡Y bien! En el fondo no hay nada más fácil que proponer el deber, y distribuir reproches no cuesta nada... Lo que es difícil y propiamente divino es darnos el gusto del deber y despertar en nosotros el sentido de la generosidad. Y el gusto del deber con cualquier nombre que se le llame es amor. Mis queridos predicadores, hacednos amar a Dios o mejor, ayudanos a creer en su amor" (*Nouvelle R. Theologique*, 1947, p. 578). Como se trata en este punto de ver el contenido real del mensaje que se entrega *de hecho*, y como es fácil en este tema dejarse llevar de juicios excesivamente personales, he creído que nada mejor podía hacer que el citar un trozo de una pastoral reciente (24 de marzo de 1959) del Excmo. Mons. Tarancón, Obispo de Solsona, Secretario del Episcopado español y una de las figuras de más relieve de la Iglesia de España actual. Creo que el análisis que ahí se hace por el prelado español responde casi exactamente al problema de la predicación entre nosotros. Todo un capítulo de la pastoral está consagrado a la predicación. "Los laicos, dice, en su inmensa mayoría, no están de acuerdo con la predicación actual. Muchos sacerdotes manifiestan igualmente su descontento por el carácter que la ha marcado hasta el presente. Critican el fondo y la forma de nuestros sermones. Algunos llegan a decir que ésta ha sido una de las causas principales de la descristianización de nuestro pueblo. Porque la predicación, dicen, no solamente no ha impedido, sino que ha producido la ignorancia religiosa. Y sobre la ignorancia no puede fundarse sino una piedad rutinaria o mejor dicho supersticiosa. Cuatro críticas principales se hacen. Dos sobre el fondo y dos sobre la forma. Críticas que conviene examinar. Se quejan ante todo, de que nosotros hemos silenciado largos años las verdades fundamentales sin las cuales la formación de los cristianos deberá ser necesariamente inconsistente. Y se hace referencia concretamente a la Verdad del Cuerpo Místico de Cristo y de lo que de ella se deduce concerniente a la Iglesia viviente, la participación de los laicos en las tareas propias de la Iglesia, la importancia capital de la vida de gracia y de la unión con Cristo, etc. Y también, añaden, dando un carácter general a la acusación, hemos olvidado el dogma y desfigurado la moral. Esta queja es mucho más fuerte en razón de una segunda laguna de fondo: el olvido de los problemas cruciales que hoy inquietan y turban a los hombres. Nosotros desarrollamos, dicen, los mismos temas de siempre, con la orientación de hace 50 años, cuando las circunstancias de la vida han cambiado de tal manera que la problemática humana es completamente diferente. Y los cristianos de hoy no saben orientarse porque les faltan directivas claras. En cuanto a la forma se critica el lenguaje y el estilo. El lenguaje, porque llega a ser a menudo incomprensible para el hombre moderno

que no comprende ni conoce la terminología escolástica, ni mucho menos las palabras que nosotros empleamos. El estilo, porque permanece encerrado en las formas del siglo pasado". A pesar de la parte de exageración que estas críticas contienen, Mons. Tarancón acepta muchas de ellas.

El pide que se enseñe el dogma antes de enseñar la moral. "Yo creo, dice textualmente, que los tiempos actuales pueden compararse a los primeros tiempos de la Iglesia. Los pueblos paganos debían entrar en la Iglesia por la puerta de la fe que no poseían. El orden moral vendrá enseguida. Es por eso que la predicación de los apóstoles era de preferencia dogmática. San Pablo puede ser el gran modelo de predicador para los sacerdotes de hoy. Es necesario que el mundo de la técnica entre en la Iglesia por la puerta de la fe. Es necesario que el mundo materialista y sensual vuelva a encontrar la fe que ha perdido. En consecuencia, es necesario que prediquemos el dogma. El gran misterio cristiano —el misterio del Cuerpo Místico de Cristo— debe estar en el centro de nuestra predicación como es el nervio de las Epístolas Paulinas. Por lo que concierne a la moral, conviene quizás que se introduzca una rectificación en el concepto que se tiene comúnmente de la palabra moralidad, y que nosotros hemos contribuído a formar. Porque es muy frecuente confundir la moralidad con el pudor y la pureza. Como si no fueran inmorales las injusticias, los atentados contra la persona humana, etc. Esto podría crear el complejo que reduce la moral al sexto mandamiento, lo que es falso. Vistas las condiciones de nuestro país, creo que conviene dar una mayor importancia a la doctrina del 7º mandamiento, denunciando la gravedad de los pecados que se cometen, quizás sin que se le dé importancia, cuando se defrauda el salario legítimo del obrero, cuando alguno se aprovecha de los tiempos difíciles para ganancias fáciles, etc. Igualmente es necesario corregir el carácter excesivamente individualista dado hasta el presente a la formación moral y no dejar pasar en silencio los pecados de carácter social." "El lenguaje y el estilo de la predicación, deben evidentemente ser adaptados al fin de la predicación; que es ser entendida y comprendida" (Mons. Tarancón, Obispo de Solsona. Pastoral, marzo de 1959).

2) *Actualidad.*— Es menester precisar esta palabra que podría dar lugar a malos entendidos; no se trata *de cambiar* los temas de predicación por problemas actuales, es decir sacrificar lo perenne por lo transitorio. La actualidad es enfrentar a las grandes corrientes ideológicas de nuestro tiempo el amor eterno de Dios. No es el Evangelio el que hay que sacrificar para transformarnos en cronistas de los sucesos, sino proyectar esos mismos problemas en el sentido sobrenatural que Cristo nos entrega. ¿Cómo hacer comprender estos misterios sobrenaturales, pregunta Hitz en su célebre obra, a hombres encerrados en su naturalismo cientista, marxista, existencialista, gozador? Buscando proclamar lo mejor que podemos, en el lenguaje de hoy, pero con todo el vigor cristiano, sin atenuaciones apologéticas, ni deformaciones moralizantes, el misterio pascual de Cristo, de la Iglesia, del hombre y de la historia confiando en el Espíritu Santo que da testimonio con los predicadores del Evangelio. . .

"A la antropología moderna, vitalista, marxista y existencialista, se trata de oponer la visión cristiana de Dios, del hombre, del mundo, por una proclamación integral del misterio de Cristo" (Hitz, *op. cit.*, p. 222).

3) *Evangélica.*— La psicología de la profundidad nos señala cómo en el fondo del hombre hay un deseo de salvación y de felicidad que lo lleva hacia el infinito. El hombre espera a Cristo. La predicación ha de responder a esa espera misteriosa y profunda. Esa predicación ha de ser evangélica, llena de confianza, impulsada por la esperanza. Una predicación tal como la de Pablo a los Romanos (8, 31-38) que

tiene el sentido del valor, de la fuerza y del tiempo, y que hará posible a nuestro hombre del siglo XX seguir a Cristo con toda la decisión y entusiasmo que se precisa.

Los medios de presentación del mensaje

1) Con lo que se ha dicho anteriormente, se ha puesto en claro la necesidad para nuestro tiempo de una predicación *kerygmática*. Hay que dar al mundo de hoy, en el lenguaje y la mentalidad de hoy, el anuncio de la buena nueva proclamada por Cristo, que constituye la base de la predicación de los apóstoles y el medio indispensable de la evangelización "audivimus eos loquentes nostris linguis magnalia Dei" (Act. 2, 11).

2) *La homilía.*— De un modo especial es necesario dar a la homilía la importancia que le corresponde en el ministerio de evangelización. La Iglesia es una comunidad. Como toda sociedad tiene su reunión, donde expresa su naturaleza íntima y tiende a los fines para la cual fue fundada. La reunión de la Iglesia es la Misa. Es la "asamblea del pueblo de Dios". La Misa es en primer lugar una escuela donde los discípulos de Cristo reciben esa enseñanza. Esa enseñanza se da por libros y por maestros. Los Libros son la lectura de la Biblia (Epístola y Evangelio). El Maestro es el sacerdote que, con autoridad de la Iglesia, es decir de Cristo, complementa la enseñanza de la Biblia comentando, poniendo en contacto con la vida de los hombres que lo escuchan, la verdad de los Libros Santos en el marco del misterio litúrgico. Es la homilía, forma la más auténtica y tradicional de la predicación cristiana, en la cual el presidente de la asamblea recuerda y comenta los preceptos del Maestro, los acontecimientos principales, y amonesta a los asistentes por medio de exhortaciones y ejemplos apropiados (Cfr. *Mediator Dei,* A.A.S., T. 39, pág. 529). Su mismo nombre, homilía = coloquio, nos dice cuál es su finalidad y su estilo. La homilía es una predicación fuertemente arraigada en la Biblia y en la liturgia, donde los fieles hallan lo que esperan de nosotros: una predicación verdaderamente sobrenatural, lo que en nada le quita su actualidad y realidad.

Las disposiciones del Concilio Tridentino. Sess. XXII, c. VIII, insisten sobre la importancia de la homilía. Igualmente lo hace el Ceremonial de Obispos, y el Código de Derecho Canónico, cánones 1337-1348.

De lo cual se desprende la importancia que la Iglesia ha dado siempre y sigue dando a la explicación del Evangelio en los días festivos en función de la liturgia.

Existe una tendencia a querer reemplazar la homilía por una predicación sistemática o una explicación catequística.

Por muy sólidas razones que pretendan darse, no me parece posible alterar algo que no sólo está en las más ricas tradiciones de la Iglesia, sino que en cierta manera está unida a la estructura del Santo Sacrificio.

Su Santidad Juan XXIII al tomar posesión de San Juan de Letrán, recordaba esa unión del Cáliz y del Libro, es decir, del doble ministerio del altar y de la palabra.

La homilía, por ser una predicación bíblica y litúrgica a la vez, nos introduce en el misterio viviente de Cristo y de su Iglesia.

Termino con esta idea:

Para cumplir su alta misión el predicador debe tener una íntima convivencia con la palabra de Dios. Pero al mismo tiempo debe estar presente en los hombres de su tiempo.

Dios, a quien anuncia, y los hombres, a quienes transmite ese anuncio, deben ser los dos polos de la predicación cristiana.

Esa doble presencia es sólo posible si el sacerdote es un hombre de fe viva y de oración profunda.

Su predicación ha de ser la irradiación de su alma sacerdotal y la expresión pública de su vida de oración.

"Contemplata aliis tradere".

La conciencia de su misión, llevará al predicador a la oración y la intensidad de su oración le dará el sentido de su misión evangelizadora. Para poder repetir con honda gratitud y humildad la palabra de San Pablo a los Efesios:

"Mihi omnium sanctorum minimo, data est gratia haec, in gentibus evangelizare investigabiles divitias Christi" (Eph. III, 8).

Editorial Universidad Catolica
Carmen 360 - Telefono 397765
Santiago de Chile
1 9 6 0